# LEBEN UND WERKE

DES

# RHETORS ARISTIDES

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

AN DER

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT

FREIBURG IN DER SCHWEIZ

VON

AUGUST HUG

SOLOTHURN — BUCH- UND KUNSTDRUCKEREI UNION — 1912

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545305_0047

# LEBEN UND WERKE

DES

# RHETORS ARISTIDES

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

AN DER

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT
FREIBURG IN DER SCHWEIZ

ACAD.
LUGD. BAT.
BIBL.

VON

AUGUST HUG

SOLOTHURN — BUCH- UND KUNSTDRUCKEREI UNION — 1912

# Abkürzungen.

P.-W. Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie.
D. Dindorf.
K. S. . . . A. z. Z. = Ausgabe Keil Seite . . ., Anmerkung zu Zeile . . .
Rh. M. Rheinisches Museum.
Rohde, D. gr. R. Der griechische Roman [2]. Leipzig 1906.
Schmid, Attiz. Der Attizismus in seinen Hauptvertretern. 4 Bände. 1887—1897.

# Einleitung: Quellen und Litteratur.

Die Hauptquelle für eine Lebensgeschichte des Rhetors Aristides bilden seine Reden, besonders die bekannten fünf *ἱεροὶ λόγοι*, die geradezu eine Art Autobiographie, freilich der eigentümlichsten Art, bilden. In einfachem Stil geschrieben sollen diese zunächst eine Schilderung der langen Krankheit, ihrer verschiedenartigen Phasen und der Hilfe des Asklepios bieten. Sie gewähren aber zugleich mannigfachen Aufschluss über andere Lebensverhältnisse und Schicksale des Rhetors. Wenig Ausbeute in Einzelheiten gibt die erste heilige Rede (XLVII), in der zwei einzelne Leiden aus der ganzen Kette herausgegriffen werden. Mehr Interesse erweckt die zweite Rede (XLVIII), die uns den Anfang seiner Krankheit, das Orakel über ihre Dauer und dessen Erfüllung erzählt. Einen breiten Raum nimmt der „Bäderkatalog" ein. Die Komposition ist merkwürdig verschränkt. Zusammengehöriges wird getrennt, wie z. B. die Erscheinungen beim Beginn der Krankheit (vgl. § 5 mit § 60 ff. und § 18 mit § 37 ff.). Das ärgste Durcheinander und die seltsamste Auswahl aus der sonderbaren Krankheitsgeschichte herrscht in der dritten Rede (XLIX). Neben Badereisen nach Allianoi und Lebedos (§§ 1—13) schildert Aristides die schwere Krisis, die er in seiner Heimat durchgemacht (§ 16). Daran schliesst sich ein „Heilmittelkatalog", Vorschriften für Nahrung und Lebensweise. Wichtig ist die vierte Rede (L). Im ersten Teil zeigt uns Aristides seine Erziehung zur Beredsamkeit unter der Leitung des Gottes; im zweiten zählt er die Ehren auf, die ihm von den Statthaltern zu teil wurden. Eigentümlich ist in dieser Rede, dass das Erste zuletzt und das Letzte zuerst erzählt wird; denn Aristides verfährt nicht chronologisch, sondern steigt

wie auf einer Treppe von der spätern Zeit zur früheren empor (L § 100). Wie sich die vierte heilige Rede nur noch nebensächlich mit der Krankheit des Rhetors beschäftigt, so auch die fünfte (LI), in der von den Auszeichnungen die Rede ist, die ihm in den Städten Asias erwiesen wurden.

Zur Abfassung dieser Reden sollen ihn Traumgesichte veranlasst haben, während er sich vorher trotz der inständigen Bitten seiner Freunde nicht dazu hatte verstehen wollen (XLVII 2 ff. XLVIII 1 ff.). Auf Befehl des Gottes, oder besser gesagt, nach damaliger Sitte (vgl. Wilamowitz, Isyllos von Epidauros, Philologische Untersuchungen IX. S. 36 f. 116 f., Misch, Gesch. d. Autob. I. 303 f. P.-W. II. 1687. VI. 50), die schon in den ägyptischen Tempeln befolgt wurde (Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen S. 10. 63 f., Leipzig 1906) hatte Aristides genaue Aufzeichnungen über seine Krankheit und deren Heilung gemacht, an die 300,000 Zeilen (XLVIII 3). Bei dem Interesse, das man solchen Wunderkuren schenkte, ist es begreiflich, dass seine Freunde ihn baten, aus diesem reichen Material etwas zu veröffentlichen. Man denke nur an die Erzählungen des Damis und Maximus über Apollonios von Tyana (P.-W. II. 146, Reitzenstein a. a. O. S. 40 ff.), an die Traumbücher Artemidors, eines Zeitgenossen des Aristides (P.-W. II. 1334). Quellen seiner Autobiographie sind, abgesehen vom tagebuchartigen ersten Teil der ersten heiligen Rede, nicht die genannten Aufzeichnungen, welche Dialoge und zusammenhängende Reden, Angaben von Arzneien, Gesichte und Prophezeiungen aller Art in Prosa und Poesie enthielten (XLVIII 8), sondern sein Gedächtnis und die Inspirationen des Gottes (XLVII 4, XLVIII 4. 8). Darum will er auch nur die Hauptpunkte bieten, und gar oft entschuldigt er sich, dass er sich wegen der Länge der Zeit nicht mehr genau erinnern könne (XLIX 30, L 15, XLVIII 11).

Ausser den ἱεροὶ λόγοι geben noch viele andere Reden über seine Lebensverhältnisse Aufschluss. Der Aigyptios (XXXVI) ist wichtig für seine ägyptische Reise, die Epitaphien auf Alexander von Kotyaeion und Eteoneus für sein Verhältnis zu Lehrer und Schüler, die Städte- (XXIII—XXVII) und Smyrnareden (XVII bis XXI) geben einen Begriff von seinem hohen Ansehen, seinen politischen Anschauungen und von seinem vertrauten Verhältnis

zum Kaiserhof. Seinen Standpunkt gegenüber den Schauspielen, den Sophisten und Philosophen kennzeichnen die Reden XXIX, XXVIII, XXXIII, XXXIV und D. II. XLV—XLVII.

Trotz dieses scheinbaren Reichtums an Material wird eine Darstellung des Lebens unseres Rhetors noch viele Lücken aufweisen. Es kommt ihm eben nicht so sehr darauf an, ein anschauliches Bild von seinen äussern Verhältnissen und den Zeitereignissen zu entrollen, als vielmehr seine Träume und sein wunderliches Innenleben zu erzählen. Sehr zu bedauern ist auch der Mangel an genauen Zeitangaben, wodurch die Chronologie sehr erschwert oder unmöglich gemacht wird.

Andere Quellen fliessen sehr spärlich. Einige anekdotenhafte Notizen findet man bei Philostrat, vita soph. II. 9. Dazu kommt ein dürftiger Suidasartikel s. v. Ἀριστείδης. Sehr unzuverlässig sind die dem Sopatros zugeschriebenen Prolegomena (Dindorf III. 737 ff.), die Adrianopolis in Jonien als Heimat des Rhetors bezeichnen, das Erdbeben von Smyrna in die Zeit des Antoninus verlegen, von einem Besuche dieses Kaisers in Smyrna reden. Nichts Biographisches oder nur absurde Bemerkungen enthalten die Scholien, die sogar den Panathenaikos in die Zeit Hadrians verlegen (Schol. B. D. Dind. III. 308, 23. 309, 12. 310, 18. 312, 7). — Die Zeugnisse über Aristides sind zusammengestellt von Dindorf III. 737 ff.

Eine chronologische Ordnung in die verwickelten Angaben des Rhetors versuchte zuerst Masson, Collectanea historica ad Aristidis vitam, zu bringen (Jebb I., Dindorf III.). Seinen verdankenswerten Versuch, der aber manche willkürliche Ansätze aufweist und sehr dürftig gehalten ist, hat neben Borghesi, Oeuvres V 573 ff. und Letronne, Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte p. 254 ff. Recueil des inscriptions de l'Égypte I. 131 ff., vor allem Waddington, Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide (Académie des inscript. et belles lettres. 1867. XXVI 1, p. 203—268), auf Grund von inschriftlichem Material berichtigt und erweitert.

Gegen Waddingtons Chronologie nahm W. Schmid (Rhein. Mus. 48, 53) Stellung, der aus dem Aristidestext selbst und mit Hilfe der Subskriptionen zu den Reden XXII, XXX, XXXVII, XL Licht in das Dunkel der Aristides-Vita zu bringen suchte.

Die Ergebnisse seiner Forschungen verwendete er im Reallexikon von Pauly-Wissowa II. 886—894, wo sich eine umfassende Litteratur-Angabe befindet. Doch auch sein chronologisches System sollte nicht ohne weiteres das Feld behaupten; denn es gelangten zu andern Resultaten Corssen, Das Todesjahr Polykarps (Zeitschrift f. neutestam. Wiss. 3, 61 ff.), Ed. Schwartz, Ueber christliche und jüdische Ostertafeln (Abh. d. kgl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, philol.-histor. Klasse. N. F. VIII. 6. 1905) und R. Egger, Die Aemterlaufbahn des Nonius Macrinus (Beiblatt der Jahreshefte des österr. archäol. Inst. Bd. IX).

Ein besonderes Interesse hat die Forschung den Krankheitserscheinungen und dem Traumleben des Sophisten entgegengebracht. Suchten die einen sie als Magnetismus und Somnambulismus zu erklären, wie König, De Aristidis incubatione (Diss. Jen. 1818) oder als Betrug der Priester oder als blosse Fiktionen, so sahen andere, wie Welcker, Kl. Schrift. III. 114 ff., darin eine Art Pietismus. Gegen Welcker polemisiert H. Baumgart, Aelius Aristides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik des 2. Jhrh. der Kaiserzeit (Leipzig 1874), der eine psychologische Erklärung auf Grund der Eitelkeit und der krankhaften Selbstbeobachtung des Rhetors versucht und besonders dessen religiösen Standpunkt beleuchtet gegenüber der allzu milden Auffassung Welckers. Baumgart stellt jedoch den Rhetor zu wenig in Zusammenhang mit seiner Zeit und deren Ideen. Ein besseres Verständnis der Krankheit und der Kuren des Aristides haben die Forschungen auf dem Gebiete des Asklepios-Kultes und des Heilverfahrens an den Heilstätten vermittelt (s. die Litt. P.-W. II. 1686 f.). Eine treffliche Charakteristik des Aristides und seiner „heiligen Reden" hat neuestens G. Misch in seiner Geschichte der Autobiographie I. 302—314 (Leipzig 1907) geboten. Was die Ausgaben betrifft (cf. P.-W. II. 893 und Keil in der Præfatio seiner Ausgabe pag. XXXI—XXXVII), so wären die gebräuchlichsten, die des Arztes Jebb (Oxford 1722, mit der lateinischen Uebersetzung Canters) und die wertvollere Dindorfs (vol. I—III. Lips. 1829) überflüssig, wenn die ausgezeichnete kritische Ausgabe Keils, Aelii Aristidis Smyrnæi quæ supersunt omnia (vol. II. Berol. 1892) alle Reden umfasste. Glücklicherweise enthält der erschienene II. Band gerade jene Reden, die für eine Biographie des Rhetors haupt-

sächlich in Betracht kommen. Sehr förderlich werden jedem Leser des Aristides die scharfsinnigen Erklärungen sein, die Keil in seinen kritischen Apparat verflochten hat, und die sich bei einzelnen Reden sogar zu ausführlichen Exkursen gestalten. Ein nützliches Hilfsmittel für das Aristidesstudium ist vor allem die treffliche lateinische Uebersetzung von Wilhelm Canter (Basel 1566), die oft einen Kommentar ersetzt.

Wenig fruchtbar für eine Biographie des Rhetors sind einige Quellenuntersuchungen zu einzelnen Reden. Diese, sowie andere benützte Litteratur werde ich gelegentlich anführen. Vgl. den Bericht über die Litteratur der 2. Sophistik (1905—1909) von Karl Münscher im Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft von Bursian und Kroll. 1910. B. CIL, 1—112.

## 1. Jugendzeit und Bildungsgang des Rhetors Aristides.

Aristides Heimat war Mysien, der nördliche Teil der senatorischen Provinz Asia. Selten nennt der Rhetor den Namen seiner engern Heimat, offenbar deswegen, weil Mysien keine ruhmvolle Vergangenheit hatte. Hingegen ist er nicht wenig stolz ein Angehöriger der Provinz Asia zu sein. Begeistert schildert er auf einem Städtetag zu Pergamon ihre Vorzüge (XXIII, § 8 ff.). Schon ihr Name ist ihm ein Beweis für ihre hervorragende Stellung unter den übrigen asiatischen Provinzen. Denn der Name Asia, den einst die Griechen dem ganzen Gebiet zwischen Phasis und Nil verliehen hätten, sei dieser Landschaft allein beigelegt worden. (Vgl. auch XXXI, § 1. XXI, § 7.) Seit der Alleinherrschaft des Augustus genoss Asia ruhige und friedliche Zeiten, so dass es sich von den furchtbaren Schäden des mithridatischen und der Bürgerkriege erholte (P.-W. II. 1561). Während im zweiten nachchristlichen Jahrhundert die germanischen Stämme drohend an die nördlichen Tore des Reiches pochten, während die gefürchteten Parther stets den äussersten Osten bedrohten und schwere Kämpfe verursachten, während in Syrien durch Avidius Cassius im Jahre 175 das Feuer eines gefährlichen Aufstandes entzündet wurde (P.-W. II. 2381), herrschte in der Provinz Asia während der ganzen Lebenszeit unseres Rhetors, dank dem unkriegerischen Charakter der Bevölkerung, Ruhe und Ordnung, abgesehen von den üblichen, kleinlichen Rivalitäten der Städte untereinander (XXIII, § 12). Aristides wird denn auch nicht müde, ein Loblied auf die wohlgeordneten Verhältnisse unter der glücklichen Herrschaft der römischen Kaiser zu singen. Besonders in der genannten Rede hebt er das Wohlwollen der Kaiser und der alljährlich wechselnden Statthalter hervor (XXIII, § 3, 54, 62, 79). Indes waren Räubereien und Gewalttaten nicht ausgeschlossen. Des Rhetors eigenes Landgut Laneion wurde sozusagen am hellen Tage von einer bewaffneten Bande Myser überfallen und widerrechtlich in Besitz genommen, wobei es viele Wunden für die Dienerschaft absetzte. Ueberhaupt war bis zu Hadrians Zeit diese Bergland-

schaft zwischen Ida und Olymp eine Freistatt der Verbrecher gewesen (Mommsen, Röm. Gesch. V. 302). Der Kaiser erwies sich jener Gegend als Wohltäter durch Anlage von festen Stadtgemeinden. Drei seiner dortigen Schöpfungen tragen seinen Namen: Hadrianeia, das heutige Balat, Hadrianoi im Rhyndakostale, das heutige Edrenos, und Hadrianu-Therai, das seine Entstehung einem glücklichen Jagdabenteuer des jagdlustigen Herrschers verdanken soll (P.-W. I. 506. Vita 20, 13. Dio. 10, 2). Aus der dritten von den genannten Städten ging unser Rhetor hervor[1]).

Auffallenderweise nennt Aristides nirgends ausdrücklich den Namen seiner Vaterstadt. Oft erzählt er uns zwar von seiner Heimat, aber nur folgendermassen: *ἐδόκουν ἐπὶ τῆς πατρῴας ἑστίας εἶναι* (IL, § 13, 16). *εἰς τὴν ἀρχαίαν ἑστίαν* (§ 41). *ἀρχαίαν χώραν* (XLVII, § 12). In der Nähe des väterlichen Hauses befand sich ein Tempel des Zeus Olympios: *παιρελθὼν τὴν πατρῴαν οἰκίαν γίγνομαι ἐν τῷ ἱερῷ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου* (LI, § 10). *εἰς τὴν ἀρχαίαν ἑστίαν ἥ ἐστι πρὸς τῷ ἱερῷ τοῦ Διὸς Ὀλυμπίου* (IL, § 41)[2]). Dieses

[1]) Bis in die neueste Zeit (P.-W. II. 886) wurde das heutige Edrenos, südlich vom mysischen Olymp, als Heimat des Rhetors angesehen. Das geschah auf den Artikel des Suidas hin: *Ἀριστείδης Ἀδριανεύς, σοριστής* (*οἱ δ' Ἀδριανοὶ πόλις Μυσίας τῆς νῦν Βιθυνίας*). Damit konnte keine andere Stadt als Hadrianoi im Rhyndakostal gemeint sein. Unbestimmter lautet der Bericht Philostrats *Ἀριστείδην δὲ τὸν εἰτ' Εὐδαίμονος εἰτ' εὐδαίμονα Ἀδριανοὶ μὲν ἤνεγκαν* (*οἱ δ' Ἀδριανοὶ πόλις οὐ μεγάλη ἐν Μυσοῖς*). Ramsay, Historical Geography of Asia Minor p. 157 und Addenda p. 437 hat zuerst Hadrianu-Therai als Geburtsort bezeichnet, da Geburts- und Heimatort nicht zu trennen seien. Weber, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrian S. 131 (Leipzig 1907) findet es nicht glaublich, dass ein zufälliges Ereignis, wie das erzählte Jagdabenteuer, die Herrscherlaune Hadrians so weit trieb, dort eine Stadt zu gründen.

Wahrscheinlich befand sich dort ein Dorf, das nach Hadrian seinen Namen und wohl auch kaiserliche Gunsterweise erhielt, als der Herrscher im Jahre 123 oder 124 jene Gegend bereiste. Dass Hadrianu-Therai erst viel später eigentliche Stadtrechte erlangte, scheint aus L 73 hervorzugehen.

[2]) Dieses Zeusheiligtum glaubt Wiegand (Mitteil. d. Arch. Inst. Ath. Abt. S. 279, 280) bei Ilidjaköi gefunden zu haben. Dort befindet sich noch ein Altar mit der Inschrift: *Διὸς Σωτῆρος*. Der Altar ist nahe bei einer Schwefelquelle, innerhalb einer grossen, ehemaligen Thermenanlage. Der Ort befindet sich 120 Stadien oder drei Reitstunden von Balukeser, dem einstigen Hadrianu-Therai, an der Strasse von Pergamon nach Kyzikos.

Heiligtum, sowie auch die Wohnung der *τροφεῖς*, war nur ein Stadion vom Vaterhaus entfernt (IL, 16, 20). Daher nennt er oft bloss diesen Tempel um seine Heimat zu bezeichnen: *διήγομεν δὲ καὶ τότε περὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου* (L, 1, 71), oder *ἐδόκουν εἶναι περὶ τὴν ἑστίαν τοῦ Ὀλυμπίου καὶ πατρῴου* (L, 48), oder auch einfach *ἐν Διὸς Ὀλυμπίου χωρίῳ* L, 21, oder endlich *ἐν [τῷ] χωρίῳ . . . οὗπερ ἐτράφην* (L, 28). Vor dem Vaterhaus befand sich ein Garten und Tempel des Asklepios (L, 49). In der Nähe des Zeusheiligtums erhob sich die Anhöhe des Atys, auf dessen Südseite das Laneion lag (IL, 41—42). Seine Heimat war an der Strasse von Pergamon nach Kyzikos, von Pergamon etwa zwei Tagereisen, von Kyzikos 440 Stadien (zirka 74 km.) entfernt (LI, 10, 14).

In all den angeführten Stellen ist nirgends von einer Stadt die Rede, sondern nur von einem Zeustempel, in dessen Nähe das Elternhaus des Rhetors und sein Landgut Laneion sich befanden. Nur einmal verrät uns Aristides, dass er in der Gegend von Hadrianu-Therai zu Hause war (XLVII, 51, 52). Der Rhetor gedachte von seiner Heimat, wo er krank darniederlag, nach Pergamon zu reisen; Träume hielten ihn jedoch von seinem Vorhaben ab, weil er Hadrianu-Therai infolge des schlechten Wetters und der morastigen Wege nicht erreichen würde. Offenbar ist damit gesagt, dass Hadrianu-Therai die erste Station war, an der Aristides bei einer Reise nach Pergamon vorüberkam. Auch musste seine Heimat nicht weit von Hadrianu-Therai entfernt sein. Denn seine damaligen Träume sollen jedenfalls sagen, er würde nicht einmal Hadrianu-Therai geschweige denn Pergamon erreichen. Noch einmal erwähnt er seine Vaterstadt, ohne jedoch ihren Namen zu nennen, weil er eben sattsam bekannt war (L 72). Eine inschriftliche Bestätigung, dass Hadrianu-Therai, das heutige Balukeser, der Heimatort des Aristides war, scheint Wiegand, Reisen in Mysien (Mitt. des arch. Inst. Ath. Abt. 29, S. 280—281) gefunden zu haben, nämlich ein Weihepigramm an Hera. Es lag im Hofe der Moschee Mirza Bey in Balukeser und lautet mit Ergänzung:

*Καὶ τὴν δ' Ἀργείην Διὸς αἰγιόχοιο σ[ύνευνον*
*εἴσατ' Ἀριστείδης ἐν δαπέδοισ[ι θεοῦ.*

Es liegt natürlich auf der Hand, an den Rhetor zu denken, der

ja verschiedene Weihegeschenke mit Epigrammen dargebracht hat (L, 45 ff).

Wohl zu Ehren des grossen Wohltäters seiner Vaterstadt trug Aristides den römischen Vornamen Aelius (LI, 24). Ebenso mag eine dankbare Erinnerung an den Wohltäter jener Gegend die Erzählung bilden, dass dem Rhetor nach jenem Ueberfall des Laneion Kaiser Hadrian erschienen sei und ihm gute Hoffnung machte (L, 106). Auf seinen eigentlichen Namen ist er nicht wenig stolz. Teilte er ihn doch mit dem berühmten Staatsmann und Feldherrn, den er darum kurzweg *ὁμώνυμος* nennt (D. XLIX, 366). Später wurde ihm von seinem Spezialgott auch der Name Theodoros verliehen, „weil ja sein ganzes Sein ein Geschenk des Gottes war" (L, 53, 54, 70). Alle drei Namen und zugleich noch den weitern römischen Vornamen Publius lesen wir auf einer ägyptischen Inschrift (C. I. G. 4679): *Πόπλιον Αἴλιον Ἀριστείδην Θεόδωρον* [1]).

Wie die meisten Sophisten jener Zeit stammte Aristides aus einer begüterten Familie (L, 73). Kauften ihm doch die Seinen während seiner Abwesenheit in Aegypten ein eigenes Landgut, das Laneion. Ein anderes Landgut am Aisepos besass er schon vor seiner Krankheit (L, 2). Sein Vater Eudaimon [2]), von dem Aristides niemals spricht, scheint früh gestorben zu sein. Denn als der Rhetor schwer krank zu Hause war, waren seine Mutter, seine Amme und der *τροφεύς* Zosimos bei ihm. Da hier alle, die um den Kranken besorgt waren, genannt werden, der Vater aber nicht, so war er wohl damals nicht mehr am Leben (IL, 16 ff.). Von der Mutter, deren Namen wir nicht kennen, ist nur an dieser Stelle die Rede. Beinahe grössere Pietät zeigt Aristides gegen seine Amme Philumene, *ἧς οὐδέν μοι φίλτερον* (XLVII, 78, 45). Von Geschwistern erfahren wir nichts, nur von einer *σύν-*

[1]) Ueber die beliebte damalige Sitte, die Namen zu häufen und römische anzunehmen, s. Friedländer, Sittengesch. [8] I. 202.

[2]) Die Ueberlieferung ist bei Philostrat (s. Anm. 1) unbestimmt; denn Eudaimon könnte auch Beiname des Aristides sein. Bei Suidas steht nach den Worten: *υἱὸς Εὐδαίμονος φιλοσόφου τε καὶ ἱερέως γενομένου τοῦ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ ἱεροῦ τοῦ Διὸς* ganz sinnlos *οἱ δ' Εὐδαίμονα τὸν πατέρα αὐτοῦ γράφουσιν.* Dafür schrieb Masson D. III. p. IV: *οἱ δ' Εὐδαίμονα οὐ τὸν πατέρα, ἀλλ' αὐτὸν γράφουσιν.*

τροφος Kallityche, die mit seinem Verwalter Alkimos verheiratet war und zwei Kinder, Hermeias und Philumene, hatte. Mit dieser Familie steht der Rhetor in engster Beziehung (LI, 22—25. XLVII, 45). Ob er selber eine eigene Familie gegründet, darüber lässt er nichts verlauten. Aus seinem ruhelosen Zustand und aus der Bemerkung, dass ihm die Beredsamkeit alles ersetzt habe, Eltern und Kinder, möchte man eher das Gegenteil erschliessen, ja, die folgenden Worte: *καὶ τὴν Ἀφροδίτην ἐπὶ τούτοις καλῶ* (XXXIII 20) scheinen diese Annahme völlig zu bestätigen. Seine „Aphrodite" war die Beredsamkeit. Suidas bezeichnet seinen Vater als Philosophen und Zeuspriester. Für die erste Angabe haben wir keine weitere Gewähr, für die zweite spricht der Umstand, dass Aristides oft vom Heiligtum des olympischen Zeus redet, das beim väterlichen Hause war und wo er seine Jugend verlebte: *τὸ ἕδος τοῦ Διὸς πρὸς ᾧ ἐτρεφόμην* (IL, 20). Einmal fügt er gerade zu *πατρῷος* hinzu: *περὶ τὴν ἑστίαν τοῦ Διὸς Ὀλυμπίου καὶ πατρῴου* (L, 48). Von seinem Vater hatte Aristides wohl das Priesteramt des Zeus, das wir ihn ausüben sehen. So kehrte er von seiner zweiten Reise nach Kyzikos bald wieder heim, weil ein allgemeines Opfer des olympischen Zeus stattfand (L, 47). Ebenso errichtete er bei dem Erdbeben unter dem Prokonsulat des Albus einen Altar und opferte. Bald darauf brachte er dem Zeus Soter ein öffentliches Opfer in Smyrna dar (IL, 39—43). Auf sein Priestertum weist endlich der Brief hin, den er im Traume vom Prokonsul Quadratus zu erhalten glaubt mit der Adresse: *Ἀριστείδῃ τῷ ἱερεῖ χαίρειν* (IL, 41).

Vielumstritten ist das Geburtsdatum des Rhetors. Nach neuester Berechnung scheint es das Jahr 120 zu sein[1]). Dank

[1]) Von Suidas haben wir nur eine unbestimmte Angabe: *Γεγονὼς ἐπί τε Ἀντωνίνου τοῦ Καίσαρος καὶ διατείνας μέχρι Κομόδου.* Masson ging zuerst von der bekannten Geburtskonstellation aus, die uns Aristides (L, 58) überliefert. In einem Traume zu Pergamon hatte ihm jemand als Grund seiner Träume und der offenkundigen Sorge der Götter für ihn, den Geburtsstern, *τὸν τοῦ Διὸς ἀστέρα*, bezeichnet: *σχίζειν γὰρ αὐτὸν μέσου τοῦ οὐρανοῦ μέσην τὴν μοῖραν, ἡνίκα ἐγιγνόμην, καὶ λέγουσι μέντοι οἱ ἀστρονόμοι Λέοντα μὲν εἶναι τηνικαῦτα ἐπὶ μέσου τοῦ οὐρανοῦ, τὸν δὲ Διὸς ἀστέρα ὑπὸ τῷ Λέοντι ἐκ τετραγώνου πλευρᾶς Ἑρμῆ δεξιόν, ἀμφοτέρους ἑῴους.* Jupiter war demnach bei der Geburt des Rhetors in Kulmination

dem Reichtum seiner Eltern war es dem jungen Aristides möglich, eine sorgfältige Ausbildung zu geniessen, wie sie damals freigebornen Söhnen zu teil wurde. Eben damals hatte die So-

---

und zwar gerade unter dem Löwen, der ebenfalls kulminierte, und hatte zur Rechten im Geviertschein den Merkur und beide befanden sich am Morgenhimmel. Aus dieser Konstellation hat der Oxforder Professor Halley berechnet, dass es sich nur um die Jahre 117 und 129 handeln könne und Masson entschied sich für das Jahr 129 und ebenso in neuerer Zeit W. Schmid, Rh. M. 48 und P.-W. II. p. 886 ff., während Letronne (Recueil etc. 1848 I. p. 129 ff.) und Waddington a. a. O. p. 247 auf Grund verschiedener Inschriften das Jahr 117 annehmen. Indes muss man sich mit Recht fragen: Verdient diese Konstellation soviel Glauben, dass sich alle Daten nach ihr drehen müssen? Konnten nicht die Astrologen sich geirrt oder den eiteln Rhetor getäuscht haben, indem sie ihn unter möglichst günstigen Gestirnen geboren sein liessen, zumal unter Hermes-Mercur, dem Beschützer der Beredsamkeit. Mit Recht hat schon Egle, Untersuchungen über die Echtheit der Rede *Ἀπελλᾶ γενεθλιακός* (Dissert. 1906, Borna-Leipzig) die genannte Konstellation angezweifelt. Zwar bestätigte das astronomische Recheninstitut in Berlin die Berechnung Halleys und stellte für die Konstellation die Monate September, Oktober oder November fest, a. a. O. S. 49. Zu dieser letztern Datierung stimmt aber die Subscriptio zum Eleusinios (XXII) nicht, wonach Aristides im März/April geboren ist (vgl. Rh. M. 48, S. 62). Denn der 12. kleinasiatische Monat, in dem jene Rede gehalten wurde und wo Aristides 53 Jahre und 6 Monate alt war, entspricht nach unserer Zeitrechnung etwa Ende August bis Ende September. Somit fällt die Geburt des Rhetors in das Frühjahr, sofern die Subscriptio echt ist.

Was nun die Berechnung des Geburtsjahres betrifft, so geht E. Schwarz a. a. O. S. 130—137 mit Beseitigung des Horoskops, das nur auf einen Traum abgestimmt sei, vom Todesjahr des hl. Polykarp aus, dessen Martyrium am 22. Febr. 156 unter dem Prokonsulat des L. Statius Quadratus stattfand, den er mit dem von Aristides genannten Prokonsul Quadratus identifiziert. Mit Hilfe der Subscriptio zur Athenarede, die unter dem Vorgänger des Quadratus, Severus (154/155) gehalten wurde, als Aristides 35 Jahre und ein Monat alt war, ergibt sich 119/120 als Geburtsjahr. Da aber nach der Subscriptio zum Eleusinios der Rhetor im März/April geboren ist, so fällt wohl die Rede unmittelbar vor den Schluss der Statthalterschaft des Severus, d. h. auf Ende April oder Anfangs Mai 155, in die Zeit, wo Aristides von der zehnjährigen Krankheit für ein halbes Jahr Heilung gefunden hatte und wieder ungehindert herumreisen und öffentlich auftreten konnte. Wenn nun die Berechnung des Martyriums des hl. Polykarp richtig ist — nach Waddington war es am 23. Febr. 155 — wenn ferner der im Briefe der Christengemeinde von Smyrna erwähnte L. Statius Quadratus derselbe ist, wie der von Aristides genannte, bekommt man das Jahr 120 als Geburtsdatum des Rhetors.

phistik ihre zweite Blüteperiode. In Smyrna hatte Polemon eine angesehene Schule, in Pergamon Aristokles, in Athen glänzte Herodes Attikus. Reichtum, hohes Ansehen, bevorzugte Ehrenstellen winkten dem wohlgeschulten Sophisten. (Vgl. Rohde, D. gr. R. 291 ff. v. Armin, Dio von Prusa, Berlin 1898, S. 120.) Ja die ganze griechisch-römische Welt stand dem Manne offen, der durch meisterhafte Sprache und gewandten Vortrag die Massen zu bezaubern wusste. Da mochte auch der junge Aristides nicht in dem verborgenen mysischen Städtchen bleiben und sich mit dem Priestertum seines Vaters oder mit einer bedeutungslosen Magistratur begnügen, wo es die höchsten Lorbeeren zu gewinnen gab. Es drängte ihn, unter tüchtigen Meistern jene Kenntnisse und Fertigkeiten zu erwerben, die ihn einst zum gefeierten Sophisten machen sollten. Jenen leichtfertigen Jünglingen zu Smyrna, denen sein Schulzimmer zu eng war, bekennt er, dass der Gott ihm schon in früher Jugend treffliche Lehrer gab und dass er von ihnen das Ehrenzeugnis erhielt, er werde sicher einmal der erste sein (XXXIII, 17). In der Schule zeigte er stolzes Ehrgefühl. „Wenn der Lehrer mich etwas fragte, was ich wusste, und es kam mir ein anderer mit der Antwort zuvor, so sagte ich das Gleiche nicht mehr, um nicht den Anschein zu erwecken, als gebe ich die Ansicht eines andern“ (XXVIII, 133). Grosse Liebe zu den klassischen Schriftstellern beherrschte ihn von Jugend auf. Vor allem waren Demosthenes und Plato seine Lieblinge (D. XLVII, 316—317). Diese Liebe mag Alexander von Kotyaeion (P.-W. I, 1455) geweckt und gefördert haben, bei dem Aristides grammatische und litterarische Studien machte. Das kleine Hadrianu-Therai wird kaum eine genügende Lehrkraft für einen so strebsamen Jüngling besessen haben. Darum verliess Aristides etwa im 12. Jahre das Elternhaus und siedelte nach Kotyaeion in Phrygien über, wo Alexander eine öffentliche Schule hielt (XXXII, 12). Zwischen Kotyaeion und dem westlichen Küstengebiet muss ein reger Verkehr gewaltet haben, da Alexander später oft zu Aristides kam, um ihn in der Krankheit zu besuchen (XXXII, 40). Der dankbare Schüler hat seinem verehrten Lehrer im Epitaphios, den er während seiner Krankheit an Rat und Volk von Kotyaeion sandte (XXXII, 41), ein bleibendes Denkmal gesetzt, das die

Hauptquelle für unsere spärlichen Kenntnisse von diesem Grammatiker ist. Aristides rühmt ihn als einen Mann von universellem Wissen, der aber auch das Geringste nicht unberücksichtigt liess (§ 7 ff.). Trotzdem war er sehr bescheiden und vertauschte den alten Titel eines γραμματικός nicht mit dem modernen eines κριτικός (K. 219. A. z. Z. 13). Er beschäftigte sich nicht bloss mit Homer, sondern mit allen griechischen Dichtern und Prosaikern und veranstaltete verbesserte Ausgaben (§ 21). Von den reichern Schülern nahm er Honorar an, die ärmern unterstützte er und versorgte sie dank der kaiserlichen Gunst (§ 13, 30) — Pius hatte ihn zum Lehrer seiner Söhne berufen (vit. Antonini 2) — mit Stipendien und Ehrenstellen. Wie es vorzüglich die Sophisten jener Zeit zu tun liebten, so verschönerte auch Alexander auf eigene Kosten die Vaterstadt mit Bauten, so dass ihn die Stadt wie ihren Gründer ehrte (§ 17 ff.), und beteiligte sich auch an den Stadtgeschäften. Zeitlebens blieb der Meister mit seinem ehemaligen Schüler in freundschaftlichem Verkehr, sei es mündlich oder schriftlich (§ 40), er bat ihn um seine Schriften, um sie in der Bibliothek von Kotyaeion, deren Katalog er verfasste (K. 227. A. z. Z. 9), aufzustellen, indem er ihnen den ersten Platz versprach. Aber Aristides war ein langsamer Arbeiter und Ausfeiler und so starb Alexander in hohem, aber rüstigem Alter, bevor er seinen Wunsch erfüllt sah. — Der Epitaphios ist ein schönes Zeugnis der Pietät und edlen Gesinnung des Aristides, die sich besonders darin bekundet, dass er die Bewohner der Stadt auffordert, sich der Witwe und des jüngsten Sohnes anzunehmen. Gewiss spendet er nach der konventionellen Art solcher Leichenreden dem Meister übertriebenes Lob, so z. B. wenn er sagt (§ 24), dass Homer, Archilochus, Hesiod, Sappho u. s. w., wenn sie vom Tod hätten erstehen können, den Grammatikern befohlen hätten, in Alexanders Schule das richtige Urteil über sie zu lernen, oder wenn Aristides diese Heroen der Litteratur dem verstorbenen Alexander den ersten Platz in der Unterwelt einräumen lässt (§ 34) — natürlich eine Reminiszenz an die bekannte Szene in Aristophanes Fröschen. Solche und ähnliche Ueberschwenglichkeiten sind rhetorische Mache. Daneben kommt so viel Persönliches und Individuelles zum Ausdruck, dass man sofort erkennt, dass dies keine für

Geld bestellte Lobrede auf einen Verstorbenen ist, sondern wirklich der Erguss eines pietätvollen Herzens. Wir werden es dem Rhetor verzeihen, wenn er hie und da denjenigen über Gebühr lobt, der ihm „Erzieher, Lehrer, Vater und Freund“ war (§ 2).

Inwieweit Alexanders Schule auf Aristides gewirkt hat, lässt sich nicht feststellen, da wir von der Schriftstellerei seines Lehrers nur dürftige Reste besitzen, die übrigens keinen wissenschaftlichen Charakter haben (P.-W. I, 1455). Jedenfalls hat seine grosse Belesenheit in Dichtern und Prosaikern, die er ja auch an seinem Lehrer rühmt (§ 25), und ihr häufiges Zitieren den ersten Grund in der Schule von Kotyaeion. Trotz den grammatischen Studien, trotz dieser Lobrede auf einen Grammatiker redet Aristides gelegentlich verächtlich von den Grammatikern, weil sie unter den Sophisten standen, so z. B. XXVIII 26, wo er sie (*οἱ φαῦλοι τῶν γραμματιστῶν*) wegen einer falschen Homerinterpretation tadelt, ferner § 54: Alkman nenne, um sich zu brüsten, eine ganze Menge von Völkern *ὥστ' ἔτι νῦν τοὺς ἀθλίους γραμματιστὰς ζητεῖν, οὗ γῆς ταῦτ' εἶναι.* Das verrät den mitleidigen Spott des Sophisten, der sich über solche Kleinigkeiten hocherhaben dünkt.

Während Aristides selber seinem Meister im Epitaphios ein bleibendes Ehrendenkmal gestiftet hat, nennt keine der alten Quellen den Alexander als seinen Lehrer. Philostrat und Suidas berücksichtigen nur seine Lehrer in der Beredsamkeit, die der Rhetor seinerseits mit keiner Silbe erwähnt. Nach Suidas und dem Autor der Prolegomena (D. III, 737) gehörte Polemon von Smyrna zu seinen Lehrern in der Rhetorik. Er war Asianer in stärkster Manier, Virtuos in der Improvisation und wie die meisten Sophisten von massloser Einbildung (Schmid, Atticis. I, 46). Jüthner, De Polemonis rhetoris vita operibus arte (Breslauer philol. Abh. 8. B. 1. H. 1898) setzt seine Lebenszeit auf die Jahre 89—145 an und schreibt ihm auch die Physiognomik zu. Vielleicht hat Aristides nach einem dreijährigen grammatischen Kurse in Kotyaeion seine Schule in Smyrna besucht. Neben Smyrna glänzte damals Pergamon als ein geistiges Zentrum von Kleinasien. Dort leitete Claudius Aristokles, der es sogar bis zum Konsul brachte, eine hervorragende Schule und tat sich zugleich als Wanderredner hervor (P.-W. II, 937. III,

2675, Nr. 53). Es versteht sich von selbst, dass der lernbegierige junge Aristides sich die Gelegenheit nicht entgehen liess, im nahegelegenen Pergamon des gepriesenen Sophisten Vorträge zu hören (Philostr. V. S. p. 86, 26). Doch das Streben nach vollendeter Ausbildung in der Redekunst und die naturgemässe Sehnsucht eines jeden griechischen Studenten nach dem glanzvollen Mittelpunkt der hellenischen Geschichte, Kunst und Wissenschaft zog den Jüngling nach Athen. Ein Name war es damals, der junge Leute in Scharen anzog, Herodes Attikus. Seine Wirksamkeit als Lehrer der Beredsamkeit in Athen erstreckt sich von 133—142 (Schultess, Herodes Atticus, Progr. d. Wilh. Gymn. zu Hamburg 1904, S. 8). Von enormem Reichtum, von verschwenderischer Freigebigkeit, i. J. 143 durch die Würde eines Konsuls ausgezeichnet, unterscheidet er sich von den zeitgenössischen Sophisten dadurch, dass er zum ersten Mal das ἀττικίζειν, d. h. den ausschliesslichen Gebrauch attischer Ausdrücke als die Krone rednerischer Kunst ansah (Schmid, Att. I, 194. II, 8). Sein Beispiel ist für Aristides vom nachhaltigsten Einfluss gewesen; denn dieser hielt sich durchweg in Ausdruck und Form an die attischen Vorbilder, vorzüglich an Demosthenes und Plato und nähert sich nur selten der asianischen Manier, wie z. B. in der Monodie auf das zerstörte Smyrna und im Eleusinios. — Soll man der Anekdote der Prolegomena (D. III, 739) betreffend des Panathenaikos Glauben schenken, dann stand Aristides mit Herodes später nicht auf so freundschaftlichem Fusse wie mit Alexander von Kotyaeion. Alexander war Grammatiker und Litterarhistoriker. Daher konnte zwischen ihm und seinem Schüler, der sich als Sophist betätigte, keine Rivalität eintreten. Wohl aber sah Herodes seinen Ruhmesglanz verdunkelt vor dem des Kleinasiaten, der mit solch täuschender Nachahmung die Sprache des Demosthenes beherrschte. — Dass Aristides wirklich in Athen war, deutet er selber an (LI, 64), wo er im Traume seinen σύντροφος antrifft und bei sich nachdenkt, wie viele Jahre es her seien, seit sie zusammen in Athen waren. Vielleicht wohnte er damals im Hause des Arztes Theodotos. Ueberhaupt scheint jener Traum mit der Beschreibung einzelner Oertlichkeiten Athens eine Rückerinnerung an seine dortige Studienzeit zu sein. In Athen soll er auch Philosophie gehört haben (Proleg.

D. III, 737). Von Philosophie ist in seinen Schriften so gut wie nichts zu spüren. Was er etwa an philosophischen Gedanken zum Ausdruck bringt, geht nicht über den Horizont der gewöhnlichen Erfahrung und rhetorischen Bildung hinaus. Keine Rede von der Befolgung eines philosophischen Systems, höchstens zeigen seine Götterreden einige stoische Anklänge, wie dies bereits Keil angemerkt hat. Im übrigen verwertet er als guter Kenner Platos oft dessen Anschauungen, ohne dass man daraus einen Schluss auf seine eigene Ansicht ziehen kann (Baumgart, Aelius Arist., S. 24 ff.).

So hatte Aristides einen nach damaligen Begriffen ausgezeichneten Bildungsgang durchgemacht, die bedeutendsten Stätten des rhetorischen Unterrichtes hatte er besucht, zu Füssen der angesehensten Meister war er gesessen. Nun stand dem jungen Manne das weite Römerreich offen. Was seit Gorgias und Protagoras Zeiten das charakteristische Merkmal eines Sophisten war, das Wandern von Stadt zu Stadt, das blieb es auch in der zweiten Sophistik. So trat denn auch unser Sophist nach den Lehrjahren seine Wanderjahre an.

## 2. Aristides Reise nach Rhodos und Aegypten.

Nach Philostrat (a. a. O.) hat Aristides nicht viele Reisen gemacht, jedenfalls nicht so viele wie andere Sophisten. Seine spätere Krankheit hinderte ihn seine weitgehenden Pläne auszuführen; wollte er doch bis Gades und zum Ozean reisen (XXXVI, 91). Nicht ohne Bedauern erinnert er sich in der Mitte seines Lebens, wie er in vielen Städten sich hätte Ruhm erwerben können, wäre nicht sein langwieriges Leiden gewesen (LI, 56).

Sein erstes Reiseziel war das altberühmte Nilland. Herodots interessante Erzählungen hatten ihn schon früh mit Sehnsucht nach diesem Wunderland erfüllt (XXXVI, 57). Ob er von Athen oder Kleinasien aus nach Aegypten gelangte, ist nicht auszumachen. Ebenso wissen wir nicht, ob er auf der Hin- oder Rückreise oder bei anderer Gelegenheit Knidos und Kos besuchte, wo er sich an lächerlich aufgeputzten Sophisten ärgerte (XXXIII, 27). Sicher ist, dass er vor seiner Landung im Pharaonenlande auf Rhodos sich aufgehalten. Denn er hatte noch die alte Herrlichkeit der berühmten Handelsstadt vor dem furchtbaren Erdbeben gesehen, die vielen Trophäen aus den früheren Seekriegen, gewaltige Trieren u. s. w. (XXIV, 53). Er hatte damals (§ 56) ihre Eintracht in den Volksversammlungen bewundert, wo die Abstimmung nicht durch Händeerheben, sondern durch Zunicken geschah. Während er in Aegypten war, erhielt er Kunde von dem schrecklichen Erdbeben, das die Stadt verwüstete, wo er reichen Beifall geerntet hatte (XXIV, 3). Es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass er Rhodos besucht hatte, weil es in seiner Reiseroute lag. Eine eigene Reise nach Rhodos vor seiner ägyptischen ist kaum anzunehmen. Sein Aufenthalt daselbst verknüpfte ihn dauernd mit der Bürgerschaft. Als nach dem grossen Unglück eine Hilfsgesandtschaft nach Aegypten kam, verwandte er sich nach Kräften für die schwer heimgesuchte Stadt. Später treffen wir in Pergamon den rhodischen Dichter Hermokrates bei ihm (L, 23), ja es suchen ihn sogar rhodische Bürger auf, damit er in ihren städtischen Streitigkeiten den Frieden vermittle (XXIV, 3).

Etwas genauer als über den Aufenthalt auf den genannten Inseln sind wir über seine ägyptische Reise unterrichtet, aber auch da nicht in wünschenswerter Weise. Denn seine Notizensammlungen, die er sich durch seine Sklaven hatte herstellen lassen, waren verloren gegangen (XXXVI, 1), wahrscheinlich in den Wirren seiner Krankheit, wo er auch einen Teil seiner Tagebücher eingebüsst hatte (XLVIII, 3).

Dass Aristides vor seinem langen Leiden in Aegypten war, steht ausser allem Zweifel. Denn jener Ueberfall auf sein Landgut Laneion geschah während seiner Krankheit (L, 105). Von diesem Gute aber sagt er, dass seine Eltern es ihm während seiner Abwesenheit in Aegypten gekauft hätten. Dass der Rhetor in der ersten Periode seiner Krankheit die Provinz Asia verlassen habe, dafür bietet sich nicht der geringste Anhalt. Ebenso empfing er, als er schon krank in Pergamon war, den Besuch des Philosophen Euarestos, der aus Aegypten kam, wo sie sich kennen gelernt hatten (L, 23). Endlich werden wir Aristides bei Anlass seiner Romreise von Erinnerungen an Aegypten erfüllt sehen.

Aufschluss über seine Reise nach dem Pharaonenland gibt uns sein Aigyptios (XXXVI), der den Zweck hat, die verbreiteten falschen Erklärungen der Nilüberschwemmung zu widerlegen. Entstanden ist diese Schrift aus einer gelegentlichen Unterredung mit einem Freunde und ist an diesen gerichtet. Wann sie verfasst wurde, lässt sich nicht bestimmen, jedenfalls erst längere Zeit nach seiner Rückkehr. Denn zweimal erwähnt Aristides seine Krankheit (§ 91 und 124). Der Verlust seiner Hypomnemata ist um so mehr zu bedauern, als er sagt, er sei bis nach Aethiopien gekommen, habe Aegypten viermal durchwandert und nichts unerforscht gelassen, weder Pyramiden noch das Labyrinth, noch Tempel und Kanäle, sondern habe sich ihre Masse notiert, teils nach schon vorhandenen Aufzeichnungen auf Papyrus, teils durch eigene Vermessung mit Hilfe der Priester (§ 1). Manche interessante Einzelheiten werden mitgeteilt, z. B. über das Klima und die Niederschläge in Unter- und Oberägypten (§ 33 ff.), über den Sonnenstand in Syene am längsten Tag (§ 59. — Wiedemann, Herodots II. Buch S. 118. Berlin 1890), über die Breite und Höhe des Nilbettes (§ 30 ff.),

über die Katarakte bei Elephantine, über die Porphyritis (§ 67. — Vgl. P.-W. I, 987). Diese Schrift ist auch ein Gradmesser seiner sonstigen geographischen Vorstellungen. Aristides erwähnt den Rhein und Po, die grosse Insel gegenüber (!) Iberien (Brittanien) und den grossartigen Schiffsverkehr, der damals durch die Strasse von Gibraltar nach dem atlantischen Ozean hin ging (§ 91. Vgl. XXVI, 28, 82). Das gesamte Festland denkt er sich vom Ozean umströmt, der vier Einschnitte in das Festland macht: das mittelländische Meer bis zur Maiotis, das rote Meer, das drei Tagereisen vom mittelländischen getrennt ist, das persische Meer, das Arabien und einen Teil von Persien zur Halbinsel macht, und das kaspische oder hyrkanische Meer. Er fasst letzteres nicht als Binnenmeer auf, wie es doch schon Herodot (I, 202, 203) getan, sondern als einen Einschnitt des Ozeans vom Norden her. Diese falsche Ansicht wurde seit dem 4. Jahrh. v. Ch. durch Patrokles und Demodamas verbreitet und in den geographischen Werken des Eratosthenes und sogar noch des Ptolemäus, eines ältern Zeitgenossen unseres Rhetors, vertreten (P.-W. II, 1534 ff.). — Die Schrift trägt polemischen Charakter, da er darauf ausgeht, alle für die Nilschwelle vorgebrachten Ansichten als falsch zu erweisen, weil niemand den Ursprung des Flusses kenne. Die Einteilung ist sehr einfach: er nimmt eine Meinung um die andere vor und sucht sie zu widerlegen. In Uebereinstimmung mit Herodot (II, 31), aber viel weitläufiger als dieser, zeigt er, dass die Passatwinde nicht der Grund sein können (§ 3 ff.). Dann verneint er gegen Euripides und Aeschylus, dass der Nil durch die Schneeschmelze wachse (§ 12 ff.). Die Unsicherheit, womit er zweimal betreffend Aeschylus spricht, (§ 15, 18), beweist, dass er diesen nicht selber vor sich hatte, sondern ein Buch, in welchem die betreffende Stelle zitiert war. Da es nicht Sache der Sophisten war, zu sammeln und zu vergleichen, wird er eines von den vielen Büchern über Aegypten benutzt haben, woraus er auch sein übriges geographisches Wissen schöpfte (K. 265. A. z. Z. 14 und 269, 17). Nachdem er die gewöhnliche Ansicht (§ 19 ff.), dass die Regenmenge in den obern Gegenden des Nil die Ueberschwemmung bewirke, durch das, was er selbst über die klimatischen Verhältnisse sah und hörte, beseitigt zu haben glaubt, polemisiert er gegen Herodot,

der zwar viel Schönes über Aegypten sage, aber wenig Wahres (§ 46 ff.). So gebe Herodot II, 28 (vgl. d. Ausg. v. Stein z. St.) an, dass Aegypten vier Tagreisen oberhalb Heliopolis wieder breiter werde, während doch das Tal bis Elephantine hinauf sich mehr und mehr verenge, und dass zwischen Syene und Elephantine zwei Berge seien, aus deren Mitte der Nil hervorströme und dass die eine Hälfte Wasser nach Süden, die andere nach Norden fliesse. Aristides ist nicht wenig stolz darauf, die Katarakte oberhalb dieser Städte untersucht und eine Fahrt durch sie gemacht zu haben (§ 48 ff.), ein Unternehmen, das der Stationskommandant von Syene als sehr schwierig bezeichnete. Seine Ueberlegenheit in der Kenntnis Aegyptens bringt Aristides auch in der Polemik gegen Homer betreffend Pharos, gegen Hekataios betreffend Kanobos und Pindar betreffend Mendes (§ 105 ff.) zum Ausdruck. Wenn er jedoch dem Herodot Leichtgläubigkeit gegen den saïtischen Tempelschreiber vorwirft, glaubt er den ägyptischen Priestern ebenso leicht und traut ihnen, wie Herodot und alle spätern Schriftsteller, jede mögliche Weisheit zu (P.-W. I, 993). So schenkt er ihrer Angabe Glauben, dass die Pyramiden ebenso tief in der Erde fundieren, als sie in die Höhe ragen (§ 122). Ferner nimmt er alles als bare Münze an, was ihm der Aethiopier, der die Stelle des abwesenden römischen Kommandanten an der nubischen Grenze vertrat, über den Nil erzählte (§ 55 ff.). Noch mehr müssen wir über seine Kritiklosigkeit staunen, wenn er meint, das Nilwasser lasse sich vier und mehr Jahre aufbewahren, werde immer besser, wie der Wein (§ 116). — Schärfere Töne als gegen Herodot schlägt er gegen Ephoros von Kyme an (§ 64, 82 ff.) und den Massilioten Euthymenes (§ 85 ff.) und einen dritten Ungenannten, den Diogenes von Apollonia (Diels, Abh. d. Berl. Ak. 1886, p. 13. K. 293. A. z. Z. 21). Alle drei behandelt er recht spöttisch und geringschätzig. Im übrigen will Aristides keine positiven Gründe für die Nilüberschwemmungen geben, sondern er begnügt sich mit der Behauptung, man könne sie überhaupt nicht erklären, da ja die Nilquellen nicht einmal den Aethiopiern bekannt seien (§ 57). In geradezu alberner Weise läugnet er die nächstliegende Ursache, die Regengüsse und Schneeschmelze im Oberlauf des Nil (§ 13 ff.). Da er keinen natürlichen Grund anzugeben weiss,

so flüchtet er als frommer Verehrer der Götter zu einem theologischen: Das eine sei klar, die Nilüberschwemmung geschehe durch die Weisheit und Vorsehung des Gottes, d. h. des Sarapis (§ 123).

Da die Alexandriner dem Rhetor eine Statue errichtet haben, so hatte er wohl in ihrer Stadt seine Redekunst gezeigt. Von den erhaltenen Reden scheint die auf Sarapis, vielleicht auch die auf Zeus in Aegypten entstanden zu sein. In dieser nämlich (XLIII, 28) spricht er ganz unvermittelt vom Nil. Diese Stelle hat nur Sinn als Kompliment gegen das Land, wo die Rede eben gehalten wurde (vgl. Baumgart, Aelius Arist. 80). Beide Reden stehen inhaltlich und formell im engsten Zusammenhang. Beide sind nach einer gefährlichen Meerfahrt verfasst. Beide sind eine Erfüllung eines in der Not gemachten Gelübdes, ein *χαριστήριον* für erlangte Rettung. Jede wird ein Hymnus auf den Gott genannt, in beiden wird die Schwierigkeit betont, solche Hymnen in Prosa zu verfassen (vgl. XLIII, 1—3 mit XLV, 33 bis 34 und 13). Dieser letztere Gedanke, in der Zeusrede (§ 2) nur angedeutet, wird in der Sarapisrede zu einer breiten Abhandlung. Die Schlussbitte der Sarapisrede entspricht dem Anfang der Zeusrede. Beide Götter werden ohne mythologisches Beiwerk behandelt. Hierin bilden diese Reden einen Gegensatz zu den meisten Götterreden. Ja der Rhetor polemisiert sogar an einigen Stellen gegen das mythologische Element (XLV, 23 ff., XLIII, 8). Im Lobe auf Sarapis kehren ähnliche Gedanken wieder wie in der Zeusrede; Sarapis wird wie Zeus als höchster Gott aufgefasst, durch den alles geschieht. (Vgl. XLV, 22: *ὁ δὲ ὥσπερ κορυφαῖος πάντων ἀρχὰς καὶ πέρατα ἔχει* mit der Zeusrede XLIII, 30: *οὗτος ἁπάντων ἀρχὰς καὶ πέρατα καὶ μέτρα καὶ καιροὺς ἔχων*). Man braucht nur in der Sarapisrede den Namen Zeus einzusetzen und man hat ein etwas verändertes Enkomion auf Zeus. In der Tat sagt denn auch Aristides, dass die Alexandriner den Sarapis als Zeus anrufen (XLV, 21). Die Sarapisrede ist demnach ein sprechendes Beispiel für den damaligen Synkretismus in der Götterverehrung. (Ueber die Einführung des Sarapiskultes in Aegypten und die synkretistische Auffassung vgl. Roscher, Lex. d. Myth. Lief. 61). Sehr wahrscheinlich sind beide vor der Krankheit verfasst, da in keiner der beiden von

ihr die Rede ist. Im Enkomion auf den ägyptischen Gott müsste man dies geradezu erwarten, da ja Sarapis neben Asklepios eine bedeutende Rolle in der Leidensgeschichte des Rhetors spielt. Die mannigfache Bezugnahme auf ägyptische Verhältnisse (XLV, 29, 32) und die Schlussworte: *ὦ τὴν καλλίστην ὧν ἐφορᾷς κατέχων πόλιν, ἥ σοι τῆν δι' ἔτους πανήγυριν πληροῖ* und das ganze Thema überhaupt beweisen ziemlich sicher, dass Aristides diese Rede in Aegypten und zwar am Hauptsitz des Sarapiskultes, in Alexandrien hielt. Mit dem genannten Fest ist wohl jenes gemeint, von dem er XLIX, 48 sagt, dass sich ihm Sarapis vielfach in den heiligen Tagen geoffenbart, welche die Stadt der Alexandriner dem Gotte zu Ehren begehe. Wie der Rhetor den Asklepios zu Pergamon, den Poseidon auf dem Isthmos feierte, so musste es für ihn einen besondern Reiz haben, diesen Gott in seinem eigenen Lande zu preisen. Wir haben somit in der Sarapisrede und vielleicht auch im engverwandten Enkomion auf Zeus die ersten erhaltenen Proben von Aristides rhetorischer Tätigkeit. Ihre grosse Aehnlichkeit erklärt sich aus den Vorschriften für solche Enkomien und zum Teil auch aus der gleichzeitigen Abfassung. Wir lernen daraus für seine Lebensgeschichte, dass er auf dem Seeweg nach Aegypten kam und einen gefährlichen Sturm durchmachte.

Wenden wir uns noch kurz zu jeder Rede einzeln. Gäbe uns die Rede auf Zeus allein Aufschluss über seine religiösen Anschauungen, dann erschiene die Religion des Rhetors ein geläuterter Polytheismus oder eine Art Monotheismus mit pantheistischer Färbung. Denn Zeus ist der erste und oberste Gott, aus sich selbst und ewig. Er hat alles übrige geschaffen und erhält es, weswegen man ihn *Δία* nennt, weil eben durch (*διά*!) ihn alles geworden (§ 23). Er erfüllt alles, alles muss von ihm ausgehen und auf ihn hinzielen (§ 26, 30). Das Ausklingen der Rede erinnert an das Ende derjenigen Agathons im platonischen Symposion. Inhaltlich weist Keil manche stoische Anklänge nach (K. 342, 343, 345). Die Schilderung der Schöpfung (§ 11) erinnert beinahe an den biblischen Schöpfungsbericht (Baumg. Ael. Arist. 76—80).

An der Sarapisrede ist die Dialexis merkwürdig, die beinahe die erste Hälfte einnimmt, ohne im geringsten Zusammenhang

mit dem im § 15 beginnenden Enkomion zu stehen. Es wird die allgemeine Frage über das Mass, d. h. über die Poesie (§ 13) behandelt; Aristides legt seinen Standpunkt gegenüber der Poesie dar. Die Sophisten wollten es ja den Dichtern gleichtun, sie sogar verdrängen. Daher bei vielen das Unnatürliche in der Sprache (Rohde, D. g. R. 332 ff.). Die Ausführung unseres Rhetors ist für die Abneigung der Sophisten gegen die Dichter sehr belehrend. Er beklagt sich über die unbestrittene Herrschaft der Dichter im Besingen der Götter, über ihre Freiheit in der Wahl und Behandlung des Stoffes. Die Prosa halte man zu Götterenkomien für ungeeignet, während doch die Geschichte, die Gerichtsreden, ja sogar die Gesetze über die Götterverehrung in Prosa geschrieben seien. Auch die Prosa habe ein Recht auf die Götterhymnen und er nennt in der Tat seine Götterreden Hymnen: XLIII, 3 ὕμνον . . . ἄνευ μέτρου (cf. XXXVII, 1. XL, 22).

Der Aufenthalt des Sophisten in Aegypten dürfte, da er es viermal durchforschte, an zwei Jahre oder noch länger gedauert haben. Dass Aristides bleibende Eindrücke mit nach Hause nahm, dafür zeugt sein Aigyptios und die öftere rühmende Erwähnung Alexandriens (XXI, 4. XXVI, 95).

Auf welchem Wege kehrte Aristides in seine Heimat zurück? Masson nahm an, dass er über Palästina heimreiste, gestützt auf XXXVI, 88, 89, wo der Rhetor vom Toten Meer spricht, und auf XXXVI, 82. Indes konnte Aristides „das Salzmeer“ erwähnen, ohne dort gewesen zu sein, wie er gelegentlich andere Oertlichkeiten nennt, die er nie gesehen (vgl. XXVI, 100. XXXVI, 91). Die andere Stelle von dem See bei Skythopolis, der das Steigen des Nil anzeige, hat Masson falsch aufgefasst; denn Aristides selber sagt, dass er diesen unglaubwürdigen Bericht von Fremden gehört habe. Somit scheint der Sophist nicht in Palästina gewesen zu sein. Ob er auf dem Heimweg das vom Erdbeben verwüstete Rhodos besuchte?

Die Rede auf das zerstörte Rhodos (XXV) könnte den Anschein erwecken, als sei Aristides auf die Unglücksstätte geeilt und hätte den schwergeprüften Rhodiern persönlich Trost gespendet. Das ist nicht der Fall. Denn sicher hätte er, wie Keil S. 72, Anm., bemerkt, in seinem Sendschreiben an die Rhodier (XXIV) diese Tatsache erwähnt. Um seine Einmischung in die

rhodischen Streitigkeiten zu rechtfertigen, hätte er nicht bloss geschrieben: „Wie ich mich beim Erdbeben verhielt und wie ich mich gegen euere Gesandten (in Aegypten) benahm, mögt ihr von ihnen erfahren“ (XXIV, 3), sondern vielmehr: „Wie ich mich beim Erdbeben verhielt, das wisst ihr selbst.“ Denn mit welchem Stolze wiederholt er in den Smyrnareden, dass er zuerst an die Kaiser geschrieben habe. Dass er in der Homonoiarede (XXIV) nichts von einer persönlichen Anwesenheit in dem verwüsteten Rhodos sagt, beweist um so sicherer, dass er eben nicht dort war, weil er zweimal in der gleichen Rede an seinen früheren Aufenthalt vor dem Erdbeben erinnert (§ 53, 56). Daraus ergibt sich die weitere Frage: Was ist vom Rhodiakos zu halten? Keil a. a. O. spricht ihn dem Aristides aus stilistischen Gründen ab und vermutet einen Verfasser, der denselben Lehrer gehabt wie Aristides (K. S. 91). Zunächst muss man zugeben, dass diese Rede kein Sendschreiben sein kann. Ausschlaggebend hiefür ist die Bemerkung (XXIV, 2), dass er mit den Rhodiern zum ersten Mal schriftlich verkehre, weil er infolge der Krankheit nicht kommen könne. Den Rhodiakos als Trostschreiben erst nach der Homonoiarede anzusetzen, geht nicht, da das Erdbeben viel früher, während seiner ägyptischen Reise, stattfand. Hingegen möchte ich die Rede dem Aristides doch nicht absprechen, sondern sie für eine Schulrede halten. Hatte er doch auch über das verwüstete Smyrna „viele Monodien gesungen“ (XX, 3), die uns nicht erhalten sind, wie konnte er nicht auch über Rhodos, das ihm wohlbekannt war, eine Trauer- und Trostrede verfassen und sie seinen Schülern als Beispiel vorlesen? Dass die Rede das Gepräge der Aktualität an sich trägt, ist kein Beweis dagegen. Denn auch in einer fingierten Rede wird der Verfasser alle Momente aufgreifen, die seine Worte als an Ort und Stelle wirklich gesprochen erscheinen lassen. So dürfen wir uns nicht daran stossen, dass Aristides Einzelheiten des Unterganges anführt, z. B. dass Rhodos am Mittag zerstört wurde, dass dem Erdbeben eine unheimliche Stille vorausging (§ 19), dass die Rhodier bald dem Helios zu Ehren das Fest der *Ἅλια* begehen werden (§ 32), dass sie Gesandtschaften um Hilfe aussenden (§ 43), dass er auf seine Beziehungen zu Rhodos hinweist (§ 53). In den Worten *τὸ ἡμέτερον τουτὶ χωρίον, ἐν ᾧ πολλὰ*

δὴ πολλάκις μεθ' ὑμῶν ἠγωνισάμεθα verlangt τουτί durchaus nicht die Anwesenheit des Redners. Denn Aristides sagt auch in der Homonoiarede (XXIV, 52): ἀποβλέψατε δὴ καὶ πρὸς τοὺς τρίποδας τοὺς ἐν Διονύσου τουτουσί und doch ist sie nur ein Schreiben, das der Rhetor den Rhodiern schickte. Wohl wird im Rhodiakos der Untergang der Stadt zu breit und ermüdend, teilweise sogar zu drastisch geschildert ganz im Gegensatz zu den Reden über das verwüstete Smyrna. Das lässt sich aus dem jungen Alter des Sophisten erklären, der übrigens auch später noch eine unästhetische Schilderung aufweist (LI, 23). Wenn auch die Rede viele Wiederholungen bei Uebergängen und sonstige Unfertigkeiten des Stils zeigt (s. K. 72, 79, 82 Anm.), so besitzt sie doch viele Aehnlichkeiten mit denen des Aristides, wie Keil selber zugibt (K. 91). Den dort angeführten Aehnlichkeiten füge ich noch hinzu:

| | |
|---|---|
| 5. XXV ὧν γε (sc. ἱερῶν καὶ ἀγαλμάτων) ἓν τὸ τυχὸν ἱκανὴν [ἂν] ἑτέρᾳ πόλει φιλοτιμίαν εἶχεν. | XXIII 13 εἰς αὐτῶν (sc. κόσμων) ὁ τυχὼν ἀποχρῶν καὶ συμπάσης πόλεως κόσμος εἶναι. |
| 6. Einheitlichkeit der Stadt (ὡς μία οἰκία). | XVII 9. XVIII 3. XXI 5. |
| 7. πύργων τὸ ὕψος καὶ κάλλος, ἀντὶ λαμπτήρων τοῖς προσπλέουσιν ὄν. | XXVII 17 καὶ μόνοις ὑμῖν οὐδὲν δεῖ λαμπτήρων οὐδὲ πυρσῶν . . . |
| 43. Rhodische Hülfsgesandtschaften. | XXIV 3. |
| 50. Entstehung von Rhodos bei Homer, B. 656. Die Stelle wird nur berührt. | XXIV 45 ff. |

Ueber die Tätigkeit des jungen Sophisten nach seiner ägyptischen Reise haben uns Keils Untersuchungen aufgeklärt (Hermes 32, S. 497 ff.). Aristides erteilte in Kyzikos Unterricht in der Rhetorik. Zu seinen Schülern zählte Eteoneus aus vornehmem Geschlechte, der plötzlich starb, nachdem er eben die ersten Proben seiner rednerischen Tüchtigkeit auf dem Rathaus abgelegt hatte (XXXI, 13). Aristides, sein einziger Lehrer, hält auf

ihn die Leichenrede, in welcher er diesen Trauerfall mit dem Erdbeben vergleicht, dem unlängst vorher der Tempel der chthonischen Gottheiten zum Opfer gefallen war (§ 13). Dieses Erdbeben fand unter Pius satt a. a. O. Dass Aristides den Eteoneus in Kyzikos selbst unterrichtete, ergeben Stellen wie: *ὅς γε τῆς μὲν μητρὸς οὕτως εἶχετο ὥσπερ οἱ πρὸς τῷ μαστῷ παῖδες* (§ 6). *γυναικῶν μία μὲν σύσσιτος ἦν ἡ μήτηρ, παίδων δὲ εἷς ἀδελφός* (§ 9). Vgl. § 18. Diese Wirksamkeit in Kyzikos erklärt uns die spätern freundschaftlichen Beziehungen des Rhetors zur dortigen Bürgerschaft. — Was die kurze Rede selber betrifft, so gehört sie zum Anmutigsten, was Aristides geschrieben hat. Gewiss ist sie nicht originell, wie überhaupt keine einzige des Rhetors. Sie verrät mit ihrem Schema: *γένος, τροφή, φύσις, ἀρετή*, mit ihren Klagen über den frühen Tod und ihrem tröstenden Hinweis auf ein besseres Jenseits zu sehr die Alltagswerkstatt des Rhetoren (Leo, Die griech.-röm. Biographie, 228). Doch werden wir sicher, wenn wir etwas von der Schriftstellerei des Aristides geniessen wollen, am ehesten zu den beiden Epitaphien auf Alexander von Kotyaeion und auf Eteoneus greifen. Denn beide verraten nicht bloss hohles Pathos, sondern seelischen Anteil und sind im ganzen massvoll gehalten. Die Rede auf den jungen Eteoneus hat denn auch in dem Kirchenvater Gregor von Nyssa einen Nachahmer gefunden (Bauer, Trostreden des Gregor von Nyssa, Marburg 1892).

## 3. Reise nach Rom. Beginn der Krankheit.

Die grösste Anziehungskraft auf die ruhm- und geldgierigen Sophisten übte die Hauptstadt der Welt aus. Auch den jungen Aristides zog es dorthin. Vielleicht hatte ihn sein Lehrer Alexander, der damals am Kaiserhof lebte, eingeladen und ihm glänzende Erfolge in Aussicht gestellt. Mitten im Winter, Ende Dezember 145 oder Anfang 146 brach er auf, trotzdem er sich einige Tage vorher am Aisepos stark erkältet hatte (XLVIII, 60. L. 2). Die Reise ging zunächst an den Hellespont. Er litt dabei an sehr heftigen Ohrenschmerzen und fühlte sich auch sonst sehr schlecht. Da er sich ein wenig erholt hatte, zog er weiter durch Thrakien und Makedonien (XLVIII, 3, 60 ff.). Regengüsse und Frostwetter stellten sich ein. Der Hebros war zugefroren, nur ein Stück hatte man für die Schiffahrt frei gemacht. Soweit das Auge reichte, glich die Landschaft einem See. Die Herbergen waren elend; von den Decken troff mehr Wasser herunter als draussen vom Himmel. Dazu kam die grosse Hast auf der Reise. Dieselbe geschah wahrscheinlich zu Wagen, wie auch die spätern Reisen des Aristides (L, 4. LI, 15). Freunde begleiteten ihn nebst einer zahlreichen Dienerschaft (L, 36. XLVIII, 61). Ging die Reise einerseits sehr rasch voran, so dass selbst die kaiserlichen Kuriere Aristides und seine Begleiter nicht einholten, so verzögerte sie sich wieder durch die Langsamkeit der Diener mit dem Reisegepäck und durch den Mangel an Führern. Oft musste Aristides selbst nach Führern sich umsehen und das hatte seine Schwierigkeit. Denn die unzivilisierte Bevölkerung jener Gegenden floh davon und musste oft zur Hilfeleistung gezwungen werden. Diese Reisebeschwerden verschlimmerten seinen Zustand. Heftiges Zahnweh quälte ihn und hinderte ihn am Essen, so dass er nur Milch zu sich nehmen konnte. Dazu fühlte er zum ersten Mal grosse Atemnot und heftiges Fieber, so dass er einige Zeit in Edessa bleiben musste. Mit Mühe erreichte er endlich am hundertsten Tage Rom. — Nur zwei Punkte seiner Reise nennt uns Aristides, den Hebros und Edessa, das alte Aigai an den Wasserfällen des Axius ge-

legen (P.-W. I, 944. V, 1933). Er hielt somit die via Egnatia ein, die von Apollonia und Dyrrhachion aus über Edessa und Pella nach Thessalonike und Byzanz führte und als Fortsetzung der appischen Strasse galt (P.-W. V, 1988 ff., Momms. R. G. II, 7, 42, A.). Von Apollonia oder Dyrrhachion setzt Aristides sehr wahrscheinlich nach Brundisium über und gelangte auf der via Appia nach Rom (P.-W. II, 238 ff.). Die Strecke Rom-Brundisium betrug 360 römische Meilen = 540 km., und konnte gemächlich in neun, bei beschleunigter Reise in sechs Tagen zurückgelegt werden (Kiessling, Horatius [4], II, 77). Die via Egnatia hatte vom Hebros bis Apollonia, bezw. Dyrrhachion 4280 bezw. 4458 Stadien = 791 bezw. 824 km. (P.-W. V, 1990). Da man zu Wagen im Tage etwa 8—10 geogr. Meilen zurücklegte (Grupp, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit I, 207), so hätte Aristides Rom in 25—30 Tagen erreichen können. Wegen der schlimmen Jahreszeit und der Krankheit brauchte er mehr als das Dreifache, so dass er erst Mitte April an seinem Ziele ankam.

Der Aufenthalt in der kaiserlichen Residenz war für unsern Sophisten wenig rosig. Sein Zustand verschlimmerte sich: Unterleibs- und Nervenbeschwerden, Atemnot und Fieber stellten sich ein. In seinem hoffnungslosen Zustand hatte er von den Aerzten viel auszustehen, die ihn zwei Tage lang mit Purgiermitteln bis aufs Blut drangsalierten und ihn von Brust bis Unterleib schnitten und schröpften bis ihn betäubender Schmerz erfasste (XLVIII, 63). Hätte Alexander von Kotyaeion seines Schülers sich nicht so sehr angenommen, so hätte Aristides seine Heimat kaum wieder gesehen (XXXII, 39). Trotz alledem ist der Redner doch öffentlich aufgetreten mit seiner berühmten Lobrede auf Rom. Es geschah dies wohl bald nach seiner Ankunft; denn erst einige Zeit nachher brach die Krankheit mit aller Heftigkeit aus (XLVIII, 62). Auf die eben vollendete Reise deutet der Eingang seiner Rede (XXVI, 1) hin, der das Gelübdemotiv enthält wie die beiden ersten Götterreden. Die mannigfache Bezugnahme auf Aegypten setzt den dortigen Aufenthalt voraus (vgl. § 86, 100, 105, vorzüglich die zweimalige ehrenvolle Erwähnung Alexandriens § 26, 95). Dazu rühmt er am regierenden Kaiser vor allem die Gerechtigkeit. Dies passt auf Pius (vita 6, 11). Hätte Aristides den Marc Aurel im Auge, dann würde er neben der

Gerechtigkeit auch dessen Kriegstüchtigkeit hervorheben. An Pius konnte er solches nicht rühmen, da er keinen Feldzug unternahm. Dazu kommt, dass der Kaiser zu Teilnehmern an der Regierung Söhne hat, die ihm gleichen und zwar *πλείους ἢ τῶν πρὸ αὐτοῦ τις* (107). Dies bezieht sich auf seine Adoptivsöhne Marc Aurel und Verus, von denen der erstere schon seit Dezember 139 Cäsar war (P.-W. I, 2284). An *πλείους* darf man sich nicht stossen. Mit der gleichen rhetorischen Uebertreibung sagt er auch von Marcus und Verus, dass sie von allen Kaisern *πλείστους προγόνους βασιλέας* gehabt haben (XXVII, 23), wo es sich auch nur um vier Vorfahren handelt, abgesehen von der Unrichtigkeit der Behauptung; denn Nero hatte gleich viele.

Wie in allen Städtereden beginnt er nach rhetorischem Schema mit der Schilderung der Oertlichkeit. Während er uns aber in Pergamon (XXIII, 13), Kyzikos (XXVII, 6), Ephesos (XXIII, 24 ff.) oder Smyrna (XVII, 9 ff.) einigermassen herumführt, weiss er uns von Rom gar nichts zu sagen, als etwas von seiner gewaltigen Ausdehnung. Nichts erfahren wir von den Prachtbauten Roms, nichts vom berühmten Forum, nichts von dem vielbesungenen Tiberstrom. Auch die römische Geschichte wird vollständig ignoriert, kein Feldherr, kein Staatsmann, kein Redner oder Dichter, überhaupt kein römischer Name wird genannt. Der Redner hat nur die Gegenwart im Auge. Daher bildet dieses Enkomion den stärksten Gegensatz zum Panathenaikos. Dort schwelgt Aristides in der glanzvollen Vergangenheit Athens, hier zeichnet er die gewaltige Bedeutung der Kaiserstadt, deren erweiterte Machtsphäre die ganze Welt ist.

Zuerst preist er Rom als Herrin, als Markt der ganzen Welt (§ 9—13), wohin die Erzeugnisse Indiens, Arabiens und der Euphratländer zusammenströmen, wo man alles schauen kann, was auf dem Erdkreis Natur oder Menschenhand hervorbringen. Hierauf beleuchtet er die römische Macht und Grösse durch einen Vergleich mit den Reichen der Perser, Alexanders und der Diadochen (§ 14—27). Dem Alexander ist er, wie auch sonst (L, 49) günstig gestimmt[1]), die Herrschaft der Perser nennt er

[1]) Ueber die Stellung des Sophisten zu Alex. d. Gr. s. W. Hoffmann, Das litterarische Porträt Alex. d. Gr. Leipziger histor. Abhdl. H. VIII, 1907.

Despotismus, die der Diadochen Räuberei; es waren Satrapen ohne König. Weit ausgedehnter als die genannten Reiche ist die Macht Roms, der sich selbst „die grosse Insel im Ozean" nicht entziehen kann (§ 28). Trotzdem herrscht in diesem Riesenreiche Eintracht, Ordnung und Gerechtigkeit dank der kaiserlichen Gewalt (§ 29—39). Während sonst die Sophisten voll des hellenischen Nationalstolzes waren und dem Römertum abgeneigt blieben (s. Rohde, D. gr. R 319 ff.) stellt Aristides das römische Staatswesen in eine Parallele zum griechischen, die nicht zum Vorteil des letztern ausfällt (§ 40—57). Er tadelt die Kleinlichkeit der Griechen gegen ihre Untertanen und ihre beständigen, gegenseitigen Fehden. Um aber bei den Hellenen nicht Anstoss zu erregen, fügt er die Entschuldigung bei, er füge solches nur zum Vergleiche an, nicht um die Hellenen anzuklagen, wie der Verfasser des Trikaranon (Theopomp. § 57). Damit verrät er wahrscheinlich die Quelle, der er diesen Tadel entnahm (Keil, A. z. St.). — Gegenüber der kleinlichen Art der Athener, Spartaner und Thebaner, so zeigt der Redner weiter, haben die Römer ihre hohe Staatsweisheit dadurch gezeigt, dass sie den Gebildeten unter ihren Untertanen Bürgerrecht und Anteil an der Staatsverwaltung verliehen, so dass man auch in Asien Rom zur Vaterstadt haben kann (59 ff.). Der frühere Unterschied zwischen Griechen und Barbaren ist aufgehoben, es gibt nur noch Römer und Nicht-Römer (§ 63). Alle haben daher Interesse am Bestande des Reiches, niemand denkt an Abfall. Die Zwiste der Städte um den Vorrang haben aufgehört; auch nach Aussen herrscht Friede dank der römischen Waffenmacht, einige Grenzkriege bei den Geten, Libyern und Arabern ausgenommen (§ 70). Damit verbindet er ein hohes Lob auf die römische Tüchtigkeit im Kriegswesen (§ 72 ff.). Schon die Aegypter besassen ein stehendes Heer, das aber nur aus *einer* Kaste genommen war; Rom hat ein wohlgeschultes stehendes Heer aus den Provinzialen geschaffen und ihnen dafür das Bürgerrecht verliehen. Dieses ausgezeichnete Heer ist ein besserer Schutz des Reiches, als der gewaltige Limes, der an Ausdehnung jede Stadtmauer übertrifft. Wunderbar ist auch die Organisation des Heeres mit ihrer strengen Mannszucht und trefflichen Abstufung. Endlich offenbart sich die römische Staatskunst darin,

dass ihre Staatsform die Vorzüge der Demokratie, Aristokratie und Monarchie umfasst (§ 90 ff.). Infolge der menschenfreundlichen Regierung der Römer blühen die Städte, herrscht Ruhe und Ordnung, gedeihen die Wissenschaften und Künste, *καὶ ἡ γῆ πᾶσα οἷον παράδεισος συγκεκόσμηται* (§ 99). Hier am Schlusse der Rede feiert der Lieblingstopus des Aristides von der Ruhe und Sicherheit und vom allgemeinen Vaterland unter der römischen Herrschaft seinen höchsten Triumph. Der Redner schliesst mit einem Lob der Herrschertugenden des Kaisers und mit einem feierlichen Gebet um die Fortdauer des Reiches.

So allgemein die Rede auch gehalten ist, so ist sie von allen aristidischen Städtereden diejenige, die unserem Empfinden am nächsten steht. Denn in durchsichtiger Komposition, mit überall markierten, passenden Uebergängen schildert sie wenigstens eine grosse Idee, eine gewaltige Institution, die nicht längst entschwunden, sondern in voller Blüte war: die Grösse des römischen Reiches, die Einheit so vieler und verschiedener Völker und die Segnungen der damaligen Regierung. Zwar werden die Schattenseiten völlig verschwiegen — so verlangt es die Technik des Enkomions —, aber dennoch ist nicht alles, was der Redner vorbringt, eitel Schmeichelei. Er hatte eben auf seiner Landreise durch Thrakien, Makedonien und Illyrien an sich selbst die wohltätige Wirkung der römischen Macht erfahren, die eine Verkehrsstrasse von der Adria bis zum Hellespont gezogen. Er hatte beim Besuch der Nilkatarakte, fern an der nubischen Grenze, die Unterstützung des römischen Kommandanten genossen (XXXVI, 49). Als Abkömmling „des vielumstrittenen Jonien“ (§ 95) freut er sich der langen Friedenszeit, welche die Römerherrschaft seiner Heimat gebracht. Aristides ist Römerfreund und bleibt es sein ganzes Leben. Wie hätte er es nicht sein sollen, da die Sonne der kaiserlichen Gunst ihm leuchtete! Gewiss war er schon in Rom durch Alexander v. K. dem Kaiser vorgestellt und empfohlen worden. Eine Erinnerung an jene Auszeichnung dürfen wir in dem Traume sehen, wo er von Alexander zum Kaiser geführt wird (XLVII, 23). Von seinem Ansehen bei Marc Aurel werden wir später hören. So hat die Romreise dem Rhetor bedeutenden Erfolg eingebracht.

Gern wäre Aristides von Rom nach dem fernen Westen bis

zu den Säulen des Herakles gereist (XXXVI, 91), wenn ihn nicht die Krankheit zur Heimkehr genötigt hätte. Noch an den ludi Apollinares (13. Juli) treffen wir ihn in Rom krank und teilnahmslos gegen die Aussenwelt. Er erfuhr nämlich erst am Festtage selbst von den Spielen zu Ehren Apollos, da er eben einem Traumgesicht folgend einen Paian in drei Strophen auf den Gott gedichtet hatte. Erst etwa Mitte September reiste er ab; denn es war Tag- und Nachtgleiche, als er von Patrai weiterfuhr (XLVIII, 67). Sein Zustand, der kein Schütteln ertrug, erlaubte ihm die Rückkehr zu Lande nicht. So verkaufte er die Zugtiere, soweit sie nicht den Strapazen der Reise erlegen waren. In Begleitung seiner Freunde und Diener (a. a. O. § 64 ff.) erreichte er nach stürmischer Fahrt das sizilische Vorgebirge Pelorum. In zwei Nächten und einem Tage durchsegelte das Schiff bei günstigem Wind das jonische Meer, hatte aber eine stürmische Landung bei Kephallenia. In Patrai fuhren die Seeleute gegen seinen Willen weiter. Wahrscheinlich ging die Weiterreise durch den korinthischen Meerbusen und über den Isthmus, weil die Fahrt um das Kap Malea herum sehr gefährlich war. Durch den böswilligen Unverstand der Schiffer, die bei ungünstigem Wind in die See gingen, erlitt er eine viertägige sehr stürmische Fahrt durch das ägäische Meer. Auf Delos fand eine Landung statt, wo er dem Apollo huldigte. Dieser warnte ihn gegen das Drängen des Steuermanns und der betrunkenen Matrosen vor unzeitiger Abreise. Es war ein Glück. Denn in der Morgenfrühe erhob sich ein solch rasender Sturm, dass selbst die Schiffe im Hafen ans Land geschleudert wurden. Diese Rettung durch Apollo schreibt er jenem Hymnus zu, den er in Rom auf den Delier verfasst hatte (L, 32 ff.). Mit Mühe erreichte er Milet, vierzehn Tage nach seiner Abreise in Rom. Er war so schwach, dass er fast nicht stehen konnte und beinahe taub. Es war bereits Winter, als er endlich in Smyrna anlangte.

Ein Andenken an die Fahrt durchs ägäische Meer und den Aufenthalt auf Delos bildet wohl der „Hymnus“ auf dieses Meer (XLIV). Die kurze Einleitung, worin er gegen die Dichter polemisiert, erinnert an das Proömium der Sarapisrede. Zunächst schildert er nach rhetorischer Technik, wie er ausdrücklich sagt, die günstige Lage (2), nachher die Beschaffenheit der Insel (7 ff.).

Der Gedanke, dass dieses Festland bewohnbar sei infolge des Inselreichtums, kehrt in der Rede auf Poseidon wieder (XLVI, 12). Das ägäische Meer ist berühmt „durch seine Geschenke und Erzeugnisse“; denn auf Delos wurden Apollo und Artemis geboren, die Spender der musischen Künste. Dieses Meer allein ist nicht „unfruchtbar“, sondern reich an Produkten, an Häfen, Heiligtümern, Festlichkeiten. Die Schlussbitte bezieht sich wohl auf Apollo, dem Aristides auf Delos huldigte; sonst ist Aigaios Beiname des Poseidon oder Nereus (Roscher, Lexikon der Mythologie I, 143). Die Rede ist inhaltlich von geringem Interesse, eine rhetorische Spielerei, und ist als „Hymnus“ (§ 2, 18) mit den Götterreden verwandt.

## 4. Aufenthalt in Smyrna und Pergamon.

Beinahe ein Jahr hatte die Abwesenheit des Rhetors von seiner kleinasiatischen Heimat gedauert. Seinen Leidenszustand charakterisiert er also (XLVIII, 6): „Das Misslichste und Schwierigste bestand darin, dass ich im Atemholen behindert war und mit grosser, verzweifelter Anstrengung Atem schöpfte, gezwungen und mühsam, und Erstickungskrämpfe im Halse bildeten hiezu die beständige Begleitung und die Sehnen schauderten gleichsam vor Kälte und ich hatte mehr Decken nötig, als ich tragen konnte." Sein Leiden war in der Folgezeit kein einheitliches, sondern ein Komplex verschiedener Krankheitszustände. Sobald es ihm etwas besser ging, siedelte er auf den Rat der Aerzte hin aus der Stadt, deren Luft ihm wegen seines Asthma nicht wohlbekam, zu den heissen Quellen am Meles über (§ 69). Bereits hier sehen wir jenes andere Moment zu seiner Krankheit hinzutreten, das man ihre Seele nennen möchte, die Hingabe an Asklepios, und ihn zu den verwegensten und verrücktesten Kuren verleiten. In der Nähe eines Asklepiostempels mitten unter Priestern und Tempeldienern aufgewachsen — auch seine Amme war eine eifrige Verehrerin des Heilgottes und hatte viele Wunder von ihm erfahren (XLVII, 78) — ward er von Jugend an mit diesem Aberglauben erfüllt. Da brauchte nur eine seltsame Krankheit den zu Träumen geneigten jungen Mann zu befallen — schon zu Rom und auf Delos hatte er Traumgesichte von seiten Apollos — so wandte er sich bei der Ratlosigkeit der Aerzte jenem Gotte zu, der damals als σωτήρ eine weitverbreitete Verehrung genoss. Auch in Smyrna besass Asklepios ein Heiligtum, das mit einem Gymnasium verbunden war (XLVII, 17). In den genannten Thermen begann der Heilgott zuerst seine Orakel zu geben (XLVIII, 7). Neben Asklepios verehrte Aristides eifrig Sarapis und Isis, deren Kult ebenfalls zahlreiche Diener zählte (Roscher, Lex. d. Myth., Die Art. Isis und Sarapis). Schon in Smyrna ergab er sich im Isistempel der Inkubation, wo ihm ein Gänseopfer befohlen wurde; Erscheinungen der Isis, des Sarapis und Asklepios wurden ihm zu teil (IL, 45, 46). Der

Rhetor ist ein so eifriger Verehrer der Isis, dass ihm ihre Gänse im Tempelhof Ehre erwiesen — für ihn ein furchtbares Zeichen der göttlichen Macht. Jenes Gänseabenteuer zeichnet so recht seinen läppischen Aberglauben (IL, 49, 50). Aus dieser Zeit stammt wohl auch seine Freundschaft mit dem Isispriester (XLVII, 25). Vom Isisdienste ist später nicht mehr die Rede, hingegen bleibt Sarapis mit der Krankheit des Sophisten eng verknüpft (XLIX, 47, 48). Beide überragt Asklepios, der sich des Kranken nach der leiblichen und geistigen Seite hin annimmt. An dessen Hauptsitz in Pergamon, das damals selbst Epidauros überragte (P.-W. II, 1674), siedelte darum der Rhetor über. Diese Uebersiedelung fand etwa im Frühjahr 147 statt: *παρελθόντος ἐνιαυτοῦ καὶ μηνῶν ἐπὶ τὴν ἐν Περγάμῳ καθέδραν ἤλθομεν* (XLVIII, 70). Es war also etwas mehr als ein Jahr seit dem Ausbruch der Krankheit, bezw. seiner Abreise nach Rom verstrichen. Den Aufenthalt im Asklepieion bezeichnet er mit *καθέδρα* (XLVIII, 70, 49, 44). Die Heilanstalt lag ziemlich weit ausserhalb der Stadt (P.-W. II, 1674). Aehnlich wie in Epidauros standen im Temenos verschiedene Heiligtümer, z. B. zu Ehren des Asklepios, der Hygieia und des Telesphor, der eine spezifisch pergamenische Figur ist (XLIX, 21—23. P.-W. a. a. O.). Für die Unterhaltung der Kurgäste diente ein Theater und Gymnasium (XLVIII, 30). Es war eine bunte Gesellschaft, die Aristides in der Heilanstalt traf. Leute jeglichen Standes und verschiedener Nationalität waren hier beisammen: römische Staatsbeamte und Senatoren, wie P. Salvius Julianus (XLVIII, 9), Sedatus aus Nikaia (XLVIII, 48. L, 16, 43), Maximus aus Lybien (D. II, 315), Rufinus (L, 28, 83, 107), Philosophen wie Rhosander (L, 19), Euarestos von Kreta (§ 23), Rhetoren, Dichter und Litteraten wie Pardalas (§ 27, 87), Hermokrates von Rhodos (§ 23), Byblos (§ 18). Nicht ungern beruft sich später der Rhetor auf seinen Verkehr mit der Krankengesellschaft, die Zeuge seines bescheidenen Lebenswandels gewesen sei, wie auch der vom Gotte ihm verliehenen Auszeichnung (D. II, 19). Alle diese Leute standen im Bannkreis des Asklepiosglaubens. Was man diesem Gotte für Heilungen zuschrieb, davon erzählen die heiligen Reden unseres Sophisten zur Genüge, wie auch die Heilberichte von Epidauros (Wilam. Isyll.; Litterat. P.-W. II, 1686/7). So befiehlt

Asklepios dem Euarestos und Hermokrates den Aristides zur Redetätigkeit aufzumuntern, Rufinus kommt infolge eines Traumgesichtes zu einer Chorauffführung des Rhetors (L, 43). Sedatus und Aristides pflegten einander ihre Träume mitzuteilen. Ein Makedonier träumte von einem Hymnus, den Aristides auf Asklepios und Herakles gemacht hatte (L, 42), einem Faustkämpfer teilte der Gott Kniffe für sein Gewerbe mit (XLII, 11). Im Sommer war der hl. Brunnen mit seinem heilenden Wasser von einer grossen Menge umlagert wie Milch von Bienen- oder Mückenschwärmen (XXXIX, 13). In solcher Umgebung fand natürlich der Hang des Rhetors zu abergläubischen Dingen neue Nahrung. Dazu kam noch die Einwirkung des Priesters und der Neokoren. Der erstere wird nur gelegentlich der Aufstellung eines Dreifusses (L, 46) und in Traumerzählungen erwähnt (XLVII, 15. L, 64). Als Aristides die vierte heilige Rede schrieb, war er noch im Amte. Unter dem Priestertum seines berühmten Grossvaters waren viele grosse Wundertaten geschehen. In weit regerem Verkehr stand der Sophist mit den beiden Tempeldienern Philadelphos und Asklepiakos (XLVII, 76. XLVIII, 35, 47, 48. XLIX, 14, 22). Bei letzterem wohnte er, teilte ihm seine Träume mit und dieser bestärkte ihn seinerseits im falschen Wahn durch erheuchelte Bewunderung. Wie übrigens beide Neokoren betreffs des Patienten im Einverständnis waren, dafür ein bezeichnendes Beispiel (XLVIII, 29—35). Ein Traum gebot dem Aristides Wermut zu trinken, der Arzt Thedotos wollte es nicht zugeben. Es wird der Neokore zu Rate gezogen. Kaum hatte Aristides begonnen den Traum zu erzählen, da sagte der Neokore, eben habe ihm sein Kollege Philadelphos einen ganz ähnlichen Traum über Aristides mitgeteilt. Philadelphos, der überhaupt viele gleiche Träume hatte wie der Rhetor, wird gerufen und siehe, es stimmen beide Träume überein. Darauf trank der Patient so viel Wermut, wie kein zweiter vor ihm. — Die Neokoren waren auch bei den Bädern, die Aristides im Flusse nahm, und bei den Operationen zugegen. Gar oft mussten sie seinen Uebereifer dämpfen (XLVIII, 47, 52). — Endlich sehen wir auch die Dienerschaft des Aristides dem Vertrauen auf den Heilgott huldigen. Das ist besonders bei seinen τροφεῖς der Fall, deren drei genannt werden: Epagathos, Neritos und Zosimos.

Sie hatten das Amt eines Famulus, mussten für den leiblichen Unterhalt sorgen (L, 54), ihn auf Reisen begleiten oder gar in seinen Angelegenheiten vertreten, wie z. B. Zosimos (XLIX, 12, L, 103). In welch innigem Verkehr Epagathos und Neritos mit Asklepios standen, erfahren wir L, 54 und XLIX, 15, von Zosimos nicht zu reden.

In dieser Umgebung ergab sich der Sophist mit solchem Eifer dem Dienste des Heilgottes, dass er alle andern Kurgäste übertraf. Die Einbildung, ein bevorzugter Liebling des Asklepios zu sein, steigerte sich in ihm zur fixen Idee. Die gewöhnliche Art, vom Gotte Weisungen über das Heilverfahren zu erhalten, war der Tempelschlaf, *ἔγκοίμησις*, incubatio (P.-W. II, 1686 ff. Deubner, De incubatione 6 ff. Leipz. 1900). Von dieser Art der Offenbarung redet Aristides wenig, weil sie eben alltäglich war, z. B. XLIX, 7, er sei nach Lebedos geschickt worden *ἀπὸ κατακλίσεως, ἣν ἐν Σωτῆρος ἐγκατεκεκλίμην* (XLVIII, 71), *ἐγκατεκεκλίμην μεταξὺ τῶν τε θυρῶν καὶ τῶν κιγκλίδων* (im Vorraum des Tempels zwischen der Türe und dem Gitter, das die Säulenhalle abschloss). Die Inkubation konnte, wie das eben Gesagte zeigt, überall im hl. Bezirk, sogar unter freiem Himmel geschehen (vgl. XLVIII, 80). Aristides, der bevorzugte Liebling des Gottes, erhielt nicht bloss in der Heilanstalt, sondern überall, sei es in der Heimat oder auf der Reise, bei Tag und bei Nacht, Traumoffenbarungen. Ihrem Inhalte nach lassen sie sich in vier Klassen ordnen: 1. in solche und diese sind die ursprünglichsten, die sich auf seine Krankheit beziehen; 2. solche, die sich mit der Redekunst befassen; 3. da Asklepios mehr und mehr der Leiter aller Lebensgeschicke des Rhetors wird, so erhält Aristides Orakel für alle Lebenslagen, z.B. betreffs Annahme oder Ablehnung von Aemtern, betreffs des Wohnortes usw.; 4. die Kundgebungen des Gottes erstrecken sich auch auf Personen aus der Umgebung des Sophisten. Beispiele dafür sind Zosimos (XLVII, 69 ff.), die Familie des Verwalters Alkimos (LI, 19 ff.)

Die Art und Weise dieser Offenbarungen durchläuft so ziemlich die ganze Skala der abergläubischen Vorstellungen und Ausdrücke (vgl. Deubner, a. a. O. 6 ff.). Eine ganze Sammlung davon enthält der Tagebuchbericht in der ersten heiligen Rede. Träume und Gesichte werden bezeichnet mit: *ἐδόκουν, ἐδείκνυτο*

ἐδηλοῦτο, ἐπετάχθη, ἐφαίνετο, τὰ φανθέντα, ὄναρ, ὄψις ὀνείρατος, φάσμα, ἐπιφάνεια, ἔννοια, ἐνύπνιον, πρόῤῥησις, χρησμῳδός, χρηματίζειν etc. Manchmal waren sie klar und deutlich: σαφῶς ἐδηλοῦτο, ὄναρ ὡς ὕπαρ, ἀνυπόπτως, manchmal weniger deutlich: οὐ μέντοι χωρίς γε ὑπονοίας. In solchen kam eine ergänzende Offenbarung hinzu, sei es unmittelbar durch den Gott, sei es durch Träume anderer. Manchmal klärte sich die dunkle Andeutung durch die darauffolgenden Ereignisse auf (L, 2). Oft gebietet der Gott so schwierige Dinge, dass eine mildere Auslegung nötig wird. Es wird z. B. dem Aristides befohlen, etwas von seinem Leibe abzuschneiden. Das wird ihm erlassen; statt dessen muss er nur den Ring ins Wasser werfen (XLVIII, 27), oder statt sich begraben zu lassen, genügt es, sich mit Sand zu bestreuen (L, 11). Oft geschahen die göttlichen Winke durch symbolische Zeichen. So deuten die „Wolken" des Aristophanes auf eintretenden Regen (LI, 18), die Erscheinung des Lysias auf Befreiung vom Fieber („ἐλύθη" τὸ νόσημα L, 59). Als er einst nach Pergamon zu reisen gedachte, da schien es ihm, als ob ihm jemand ein Buch des Menander bringe. Dieser Name mahnte ihn zu „bleiben" (XLVII, 51). — Sehr oft meinte er die Götter zu schauen in lichtvoller Schönheit oder staunenswerter Grösse, z. B. Isis, Sarapis, Asklepios, Telesphor (IL, 23), oder sie gar zu berühren (z. B. Asklepios XLVII, 71). Bald erscheinen sie ihm, wie sie im Bilde dargestellt wurden, z. B. Sarapis (IL, 47), Asklepios (L, 50), Athene in der Gestalt der pheidianischen (XLVIII, 41), bald in Gestalt anderer Personen, z. B. Hermes als Plato (L, 57), Asklepios als Neokore (XLVII, 58. 76), oder als Apollo, Klarios oder Kalliteknos (XLVIII, 18). Ausserdem verkehrt er im Traume mit berühmten Männern, wie Demosthenes, Lysias, Sophokles (L, 50 ff.), Kaiser, Hadrian usw. (106). Manchmal gehen die Träume so durcheinander, dass er im Traume zu träumen oder andern gehabte Träume zu erzählen glaubt (LI, 49 ff., L, 69).

Der ärztlichen Behandlung entzog sich der kranke Rhetor soviel als möglich. Dass in den Heilanstalten des Asklepios Aerzte waren, ist bekannt (Wilamowitz, Isyllos 37. P.-W. 1688). Aristides selber spricht einmal von den Aerzten, die ihn gewöhnlich umgaben und beobachteten (XLVIII, 20). Aber da er schon in Rom die Machtlosigkeit der Aerzte gegenüber seinen

Leiden erfahren hatte, wählte er sich den Asklepios zum alleinigen Helfer. Mit Stolz bemerkt er (XXVIII, 132), dass er nicht zu den Aerzten mit unwürdigem Flehen Zuflucht genommen, obwohl er unter ihnen viele Freunde hatte, sondern zum Heiligtum des Gottes. Von der menschlichen Heilkunde spricht er stets mit Geringschätzung; die Anordnungen der Aerzte erscheinen ihm verkehrt. Satyros von Pergamon gibt ihm eine Salbe, von deren schlimmen Folgen der Gott ihn befreien muss (IL, 10 ff.). Bei einer gefährlichen Krisis weiss der Arzt in seiner Verwirrung nichts anzuordnen, als dass man dem Patienten Speise reiche, obwohl dies nicht nötig war (IL, 19). Weil Aristides seinen Freunden und nicht den Anordnungen des Gottes gehorchte, so hatte er, wie er behauptet, seine baldige Heilung verscherzt (XLVIII, 73). Darum handelte er später absichtlich gegen die Ratschläge der Aerzte. So gebraucht er trotz grosser Schwäche das Klystier (XLVII, 73), stürzt sich bei grosser Kälte gerade an der tiefsten Stelle in den Meles und die Befürchtung des befreundeten Arztes Herakleon, dass diese Gewaltkur Lähmung (*ὀπισθοτονία*) zur Folge habe, erfüllt sich nicht, er befindet sich sehr wohl (XLVIII, 20 ff.). Besonders charakteristisch ist in dieser Beziehung die Erzählung von jener Geschwulst (XLVII, 61 ff.), die die Aerzte durch Brennen und Schneiden oder durch Salben entfernen wollten. Allein der Gott verbot dies und mit fatalistischer Ergebenheit erträgt der Sophist das lästige und schmerzliche Uebel vier Monate lang, bis es dem Gotte gefällt, durch eine Salbe sofortige Heilung zu bewirken, zum allgemeinen Staunen der Aerzte. Diese wollen nachher die Haut des entleerten Geschwüres wegschneiden, doch auch dies duldet Asklepios nicht. Er befiehlt ein Ei darüber zu streichen und siehe, innerhalb weniger Tage zieht sich die weit abstehende Haut zusammen, sodass man nicht mehr erkennen kann, an welchem Schenkel sich das Geschwür befand. — Nur jene Aerzte gelten bei Aristides etwas, die ebenfalls dem Asklepios huldigen (XLVII, 57). Aus diesem Grunde ist er dem Arzte Theodotos gewogen, der ihn im Asklepieion behandelte. Dieser schrieb die Träume des Rhetors göttlicher Ursache zu (XLVIII, 34. L, 21, 38, 42). Vielleicht war er mit Aristides von Athen her bekannt; denn in der Vision über einen Aufenthalt in

Athen glaubt der Sophist im Hause des Arztes Theodotos zu wohnen (LI, 57).

Je weniger der Patient den Aerzten vertraute, um so mehr überlies er sich der Leitung des Gottes. Auf seinen Willen führt er beständig alle sonderbaren Kuren zurück. Mitten im Winter läuft er barfuss, badet sich in eiskaltem Wasser, bald erträgt er schneidende Kälte, bald glühende Hitze, unterzieht sich Purgationen und Aderlässen bei grosser Schwäche und unsinnigem Fasten, macht lange Reisen bei äusserster Entkräftung; alles, weil der Gott es so anordnet (XLII, 8). Dieser bezeichnet ihm auch die Heilmittel oder reicht ihm solche, so z. B. Balsam, ein Geschenk des pergamenischen Telesphor und Purgiermittel aus getrockneten Weinbeeren und andern Dingen bestehend (XLVIII 10). In der dritten heiligen Rede zählt der Rhetor eine ganze Reihe von Salben und Medikamenten auf: Nüsse, Feigen und Datteln mit Brot zu geniessen nach dem Aufstehen (IL, 24 ff.), eine Salbe aus Diktamnon für die Magengegend, die er genau 30 Tage brauchen musste, den Theriak, ein von Philon erfundenes Heilmittel, das er vorher nicht einmal riechen, aber auf des Gottes Befehl hin ganz leicht trinken konnte. Oft war Betrug der Neokoren im Spiele. So schrieb ihm Asklepios einst die Königssalbe vor, die er von einem Weibe bekommen sollte. Aristides ging nachher zum Tempel des Telesphor, weil ihm zugleich von diesem Tempel geträumt hatte. Er begegnete dem Neokoren und fragte ihn nach der Salbe; dieser sagte: „Sie liegt bei der Statue der Hygieia, eben diesen Morgen hatte sie Tyche — eine vornehme Frau — hingelegt," und der Neokore holte die Salbe. Offenbar ging er auf den Glauben des wunderlichen Rhetors ein und brachte die Salbe aus der Apotheke (IL, 21 ff.). Ein anderes Mal fand er einen Brief zu den Füssen des Zeus Asklepios, in welchem ganz genau gesagt war, wie die alte Amme Philumene geheilt werden könne. Wer anders hatte wohl diesen göttlichen Brief verfasst, als der verschmitzte Tempeldiener? (XLVII, 78). — Nicht bloss die Heilmittel, auch die ganze Diät, ich möchte sagen die Speisekarte wurde vom Gott vorgeschrieben. Eine Zeitlang musste er sich animalischer Kost, Hahn ausgenommen, und der meisten Gemüse enthalten. Sechs Jahre lang genoss

er keine Fische und sehr lang kein Schweinefleisch. Gänzlich verboten, weil schädlich für die Zähne, war ihm die Brühe von gesalzenen Fischen. Kuhfleisch durften sowohl er als Zosimos nicht einmal berühren. So gewissenhaft war er darin, dass er zur Zeit des Erdbebens nicht einmal auf einen Traum hin eine Kuh opfern wollte. Es bedurfte dazu erst noch einer Bestätigung durch einen neuen Traum, in dem ihm ein feuriges Zeichen vom Himmel erschien. Je nach dem Befehl des Gottes trank er nur Wasser, das er vorher nicht ertragen konnte, oder begnügte sich mit einer bestimmten Ration Wein (IL, 32—39).

So sehen wir die ganze Lebensweise des Rhetors vom Glauben an Asklepios beherrscht. Was in Smyrna und Pergamon begonnen, das setzte sich im spätern Leben fort: Die fixe Idee, unter der besondern Leitung des Heilgottes zu stehen, sein auserwählter Liebling zu sein (vgl. XLVIII, 72).

## 5. Erlebnisse und Reisen in den ersten Jahren der Krankheit.

Gleich in der ersten Nacht, nachdem Aristides nach Pergamon gekommen war, erschien der Gott dem ersten τροφεύς Epagathos in der Gestalt des Salvius Julianus, des Konsuls vom Jahre 175. Dieser war damals Kurgast in Asklepieion. Aristides kannte ihn noch nicht, muss aber später mit ihm in freundlichen Verkehr getreten sein. Denn es ist offenbar ein Kompliment für den Konsul, wenn er Asklepios in dessen Gestalt erscheinen lässt. Merkwürdigerweise unterhält sich der Gott mit dem Diener nicht über den Krankheitszustand seines Herrn, sondern über dessen Reden, die er unter anderm ἱεροὶ λόγοι nannte (XLVIII, 9). Bald nachher erhielt der Sophist vom Gott die ersten Heilmittel und auch den Beinamen Theodoros (L, 54). Gegen Ende des Jahres 147 befahl ihm der Gott nach Chios zu gehen, angeblich καθάρσεως ἕνεκα, als ob dieser Zweck in der Heilanstalt nicht hätte erreicht werden können. Es war das erste Mal, dass er das Heiligtum des Gottes verliess. Denn er ging nur ungern fort, weil er sich ausserhalb des Asklepieions ohne Beschützer und auf sich allein angewiesen glaubte (XLVIII, 11 ff.). Sein Weg führte ihn nach Smyrna, wo seine Ankunft allgemeines Staunen erregte; denn niemand hatte erwartet, ihn lebend wiederzusehen. Die ganze weitere Reise ist eine Kette von Wundern. Der Heilgott rettete seinen Liebling bei der Ueberfahrt von Klazomenai nach Phokaia im gewaltigen Meeressturm, bewirkte in der folgenden Nacht die Purgation und verkündete ihm, dass er Schiffbruch leiden werde, gab ihm aber gleichzeitig an, wie er diese Bestimmung zu erfüllen habe. Dieser „Schiffbruch" bestand darin, dass der Rhetor einen Nachen besteigen und diesen umkippen lassen musste, worauf man ihn aus dem Wasser zog. In Phokaia dispensierte ihn der Gott von der Reise nach Chios. Er wohnte dort bei Rufus, dem Vorsteher der Stadt, einem eifrigen Verehrer des Asklepios. Nachdem er noch einige Tage auf Geheiss des Gottes in den Bädern

von Gennais, unweit Phokaia, zugebracht hatte, liess ihn dieser wieder nach Smyrna zurückkehren.

Daselbst will Aristides eine Voraussagung von der Dauer seiner Krankheit erfahren haben (XLVIII, 18). Der Gott stand an seinem Lager; er schien bald Asklepios, bald Apollo zu sein, *ὅ τε δὴ Κλάριος καὶ ὁ Καλλίτεχνος καλούμενος ἐν Περγάμῳ* (P.-W. II, 56, 54). Er streckte die Finger aus und sagte, Aristides habe zehn Jahre von ihm und drei von Sarapis, und das sei kein Traum, sondern Wirklichkeit. Diese dreizehn erschienen aber dem Rhetor wie siebenzehn. Diese Unsicherheit bezüglich der Zahl gehört zur bekannten Dunkelheit der Orakel. Ob nun die Krankheit 13 oder 17 Jahre dauerte, darüber spricht sich der Rhetor nach seiner Art nicht mit erwünschter Klarheit aus. Sicher sind wir nur über die 11 ersten Krankheitsjahre unterrichtet, das 12. erwähnt er in dem kurzen Bruchstück der sechsten heiligen Rede (LII).

Aristides versetzt dieses Orakel in den Winter (XLVIII, 19); denn zugleich verordnete ihm der Gott ein Winterbad. Diesem Gebote kam der Rhetor sofort nach. Dass es sich nicht um ein späteres Bad handeln kann, zeigt der unmittelbare Zusammenhang: *καὶ τὰ μὲν κεφάλαια τῆς ἐπιφανείας* (sc. *τοῦ θεοῦ*) *ταῦτά ἐστιν . . ., ἦν δὲ καὶ δὴ μέσος χειμών.* Noch deutlicher zeigen dies die Worte: *ἐπεὶ δ'ἐξηγγέλθη τὰ τῆς ἐπιφανείας, παρέπεμπον ἡμᾶς οἱ φίλοι.* Was kann das für eine *ἐπιφάνεια* sein, als die eben vorher genannte? Ferner war dabei ein Bad im Flusse und zwar vor der Stadt draussen befohlen worden. Nun nimmt Aristides ein solches Bad und zwar ausserhalb der Stadt; denn viel Volk wohnte diesem Schauspiel bei, weil eben vor den Toren eine Getreidespende stattfand. Endlich bezeichnet noch diese unmittelbare Aufeinanderfolge von Orakel und Flussbad die Bemerkung: „Als wir an den Fluss kamen, da bedurfte es keiner Aufmunterung, sondern noch voll von Wärme infolge der Erscheinung des Gottes warf ich die Kleider ab, und ich hatte es nicht nötig, mich vorher zu reiben (um sich nämlich zu erwärmen), und ich sprang hinein, wo der Fluss am tiefsten war" (XLVIII, 21). Mit Unrecht hat daher Keil die Anwesenheit des Rhetors in Phokaia in den Monat Dystros verlegt, indem er das überlieferte *τοῦ δευτέρου μηνὸς* in *τοῦ Δύστρου* änderte (XLVIII,

16 und Anm.). Wenn nämlich obiges Bad mitten im Winter stattfand, so kann der Aufenthalt in Phokaia nicht bis zum 5. Februar (14. Dystros) und noch länger gedauert haben. Da Aristides überdies einige Tage in Gennais verweilte, wäre er erst Ende Februar nach Smyrna gekommen. Dann könnte er von der Zeit jenes Orakels und des darauffolgenden Bades nicht mehr sagen: *ἦν δὲ καὶ δὴ μέσος χειμών.* Hingegen stimmt sehr gut dazu: *σχεδὸν γὰρ ἦν τετρὰς ἐπὶ δέκα τοῦ δευτέρου μηνός, ὡς νομίζομεν οἱ ταύτῃ.* Die letztere Bemerkung bezieht sich auf den kleinasiatischen Kalender, dessen zweiter Monat Ende Oktober bis Ende November unserer Zeitrechnung entspricht (vgl. LI, 11). Somit war Aristides anfangs November noch in Phokaia und verweilte dort noch unbestimmte Zeit und hernach einige Tage in Gennais. So wurde es Winter, bis er in Smyrna eintraf, wo dann die besprochenen Ereignisse stattfanden.

Das Winterbad in Smyrna schildert der Rhetor ausführlich, weil es das erste dieser Art war. Denn er leitet den Katalog dieser Bäder mit den Worten ein: „Vielleicht möchte sich hier passend eine Besprechung der Bäder anfügen, durch die er mich leitete, nachdem er schon am Anfang zugleich mit dem Orakel das Bad im Flusse befohlen hatte“ (XLVIII, 45). Durch den Asklepiosdienst war er so fanatisch geworden, dass er bei der grimmigsten Kälte sich in den Meles stürzte. Sein tolles Beginnen war denn auch ein Schauspiel für seine Freunde und die begleitenden Aerzte und die Volksmenge. Als diese sah, wie er im eisigen Wasser frisch und munter war, rief sie aus: Gross ist Asklepios. Er selber fühlte den ganzen Tag dieselbe Wärme, die er in den Wellen empfunden. Dazu durchströmte ihn eine unsägliche innere Freudigkeit, so dass er für die Aussenwelt kein Auge mehr hatte; so sehr fühlte er sich mit dem Gotte vereint. Dieses Schauspielerhafte und diese ekstatische Begeisterung — er war gleichsam *ἔνθεος* — sind die charakteristischen Zeichen nicht nur des ersten Winterbades in Smyrna, sondern auch der spätern Winterbäder und der andern Wunderkuren überhaupt (vgl. XLVIII, 74, 77).

Der Rhetor kehrte von Smyrna, bezw. von der bei Beginn des Winters unternommenen Reise nach Phokaia, jedenfalls vor Anbruch des Frühjahrs wieder nach Pergamon zurück. Viel-

leicht fand jenes Bad am heiligen Brunnen zur Zeit des Frühlingsäquinoktiums (XLVIII, 74—76) unmittelbar nach seiner Rückkehr, im Frühling 148, statt. In den Sommer dieses Jahres gehören wohl jene fortgesetzten Aderlässe, durch die er sich auf des Gottes Befehl 120 λίτραι (= ca. 40 kg.) Blut entziehen lassen musste. Weder die Neokoren noch die Kurgäste konnten sich an etwas so Ausserordentliches erinnern. Mitten unter diesen Aderlässen erfolgte ein Bad im Kaïkos (XLVIII, 48 f.). Für die zeitliche Fixierung dieser Ereignisse dient die Erwähnung des Sedatus, den wir bei der ersten rhetorischen Uebung des Aristides treffen werden, die er bald nach seiner Uebersiedelung ins Asklepieion abhielt. Es dürfen somit diese Aderlässe und das Bad im Kaïkos kaum über den zweiten Sommer seines Aufenthaltes in Pergamon hinausgeschoben werden. In dieser Zeit wohnt Aristides beim Neokoren Asklepiakos und leidet an heftigem Katarrh. Der Gaumen war angeschwollen und entzündet. Dazu war das Magenleiden auf seinem Höhepunkte. Noch viel anderes hatte er zu erdulden, so dass er im Sommer das Zimmer hüten musste.

Wahrscheinlich fand am Anfang des Winters 148/149 jenes zweite Bad in Smyrna statt, das dritte im Bäderkatalog (XLVIII, 50).

Etwa in den Sommer 149 gehören jene Opfer, die er am Selinos über Gruben (ἐπιβόθρια) darbrachte und die Widmung des Ringes an Telesphor (XLVIII, 26—28). Beides fand, wie er selber sagt, vor dem Wermuttrinken statt, das er nachher ausführlich erzählt (§ 29—36). Auf welche Zeit ist letzteres anzusetzen? Wir haben dafür nur die unbestimmte Angabe, dass es Winter war und dass er infolge grosser Schwäche schon mehrere Monate im Hause des Neokoren Asklepiakos lag. Zur Datierung dient uns das Winterbad im Selinos, das vierte in seinem Bäderkatalog, das zeitlich mit dem Wermuttrinken zusammenfällt. Das erhellt aus einer Vergleichung beider Stellen:

χειμῶνός τε ὥρᾳ καὶ ἅμα τὴν ἄγαν ἀσθένειαν τοῦ σώματος δεδιώς· μηνῶν γὰρ ἤδη συχνῶν ἐκείμην ἔνδον . . . ὤχουν δ' ἐν αὐτοῦ (sc. Ἀσκληπιακοῦ) κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον (XLVIII, 34).

Τοιαυτὶ δὲ ἐν Περγάμῳ πάλιν χειμῶνός τε καὶ ἐν λεπτότητι θαυμαστῇ τοῦ σώματος, ὥστε πόλυν χρόνον πάνυ τοῦ οἰκήματος οὐκ ἐξέβην

οὐ κατεχείμην (XLVIII, 51). Nun haben wir gesehen, dass das erste Winterbad im Winter 147/148 in Smyrna stattfand nach der Reise nach Phokaia; dieses Winterbad in Pergamon kann unmöglich in denselben Winter gehören, weil er vorher lange Zeit nicht mehr aus dem Hause gekommen war. Darum fand es frühestens am Schlusse des Winters 148/149 oder vielleicht erst im Winter 149/150 statt; einen spätern Ansatz zu wählen, liegt kein Grund vor. Der Verlauf ist ähnlich dem in Smyrna. Der Rhetor ist wieder von zahlreichem Volk umgeben, sogar Philosophen sind unter den Zuschauern. Wieder sind seine Freunde in grosser Sorge um ihn und wagen es nicht, ihn aufzufordern, den Befehl des Gottes zu vollziehen. Da wirft er entschlossen die Kleider weg und stürzt sich in den Fluss unter Anrufung des Gottes. Der Selinos war eben angeschwollen, trieb Steine und Holz daher und die Steine schwammen wie Blätter um den Badenden herum. Trotzdem blieb Aristides lang im Wasser und als er wieder herauskam, da fühlte er sich wunderbar erwärmt und er sang dem Gott einen Paian.

Vielleicht lässt sich hier die Erzählung von dem oben genannten Geschwür am Unterleib, anschliessen, an dem er vier Monate litt (XLVII, 61—68). Viele seltsame Mittel musste der Sophist anwenden: Barfusslaufen im Winter, Reiten, eine Hafenfahrt bei stürmischem Wetter, Genuss von Honig und Eicheln, bis es dem Gotte gefiel, das Uebel durch eine Salbe zu entfernen. Für die Datierung ist wichtig, dass diese Krankheit „viele Jahre" jenem andern Unterleibsleiden, das in den Anfang des Jahres 156 fällt, vorausgeht. Unter „vielen Jahren" haben wir wenigstens 6—7 zu verstehen. Es käme vor allem der Winter 149/150 oder 150/151 in Betracht. Jedenfalls kann dieses Leiden nicht mit dem eben erwähnten Stubenarrest zusammenfallen. Denn damals konnte er viele Monate nicht ausgehen; während dieses viermonatlichen Leidens aber muss er barfuss gehen, reiten und sogar eine Hafenfahrt in Elaia, der Hafenstadt Pergamons, machen. Vielleicht ist dieses Geschwür infolge des langen Krankenlagers entstanden. Ob das (XLVIII, 54, 55) erwähnte Bad in Elaia mit der genannten Hafenfahrt in Verbindung steht, ist nicht auszumachen. Jedenfalls kam er öfter nach Elaia zum Gebrauch der Seebäder. — Ebenso

lässt sich nicht bestimmen, in welchem Winter er sich bei der grimmigsten Kälte an der heiligen Quelle in Pergamon waschen musste (XLVIII, 78—79). Selbst das Meer war damals längs der Küste von Elaia gefroren. Trotz dieser furchtbaren Kälte vollzog der Kranke, nur mit einem kurzen Linnengewande bekleidet, den Auftrag des Gottes. — Wie man aus all diesen Schilderungen ersieht, liebt es Aristides, stets von grosser Kälte zu sprechen, um damit seine Kühnheit und seinen Gehorsam gegen den Gott und die paradoxe Art der Kuren ins gehörige Licht zu stellen.

Während Aristides Kurgast in Pergamon war, ereignete sich jener Ueberfall seines Gutes Laneion (L, 105—108). Als er die Unglücksbotschaft vernahm, litt er eben an grosser Atemnot und war nicht im Stande selber vor Gericht zu gehen. Der Statthalter Julianus befand sich eben in Pergamon, um Recht zu sprechen. Es traf sich natürlich durch Fügung des Gottes, dass der Prokonsul, begleitet von Rufinus, in das Heiligtum des Asklepios kam. Aristides, der sich auf einen Traum hin mühsam dorthin geschleppt hatte, trug sein Anliegen dem Rufinus vor und von diesem unterstützt, auch dem Statthalter und zwar eben an der Stelle, wo ihm im vorausgegangenen Traume Kaiser Hadrian erschienen war. Der Statthalter war äusserst liebenswürdig gegen den Sophisten, wie ein alter Freund. Auch das war dem Aristides im Traume angedeutet worden, denn es schien ihm, als sei der Kaiser Hadrian eben damals sein Freund geworden. Der Prokonsul verschaffte ihm dann am folgenden Gerichtstage wirklich Recht und der Rhetor trat auf Grund einer gerichtlichen Urkunde in sein Besitztum ein. Leider ist das Amtsjahr des Statthalters Julianus, der natürlich mit Salvius Julianus nicht identisch ist, unbekannt, so dass die ganze Episode nicht datiert werden kann.

Mit dem Aufenthalt im Asklepieion stehen noch in Beziehung die beiden Reisen in die Bäder von Allianoi, die 120 Stadien von Pergamon entfernt waren, und die Reise nach Lebedos. Sein Zustand ist wesentlich derselbe wie der früher geschilderte. Der ganze Schlund war wie eine Wunde, so dass er beinahe nichts geniessen konnte. Zosimos ist in dieser Zeit bei ihm, während seine übrigen Freunde und Gefährten nach

verschiedenen Orten verreist waren (IL, 1—6). Als paradoxe Kur unternimmt er einen Ausritt bei grösstem Schwächezustand. Der zweite Besuch der Bäder von Allianoi (§ 7) fand bei grosser Sommerhitze statt und dauerte nur kurz. Aristides hatte noch Halsleiden; denn er musste den Hals mit zerstossenem Zimmet bestreuen. Jedenfalls ging der Rhetor nicht im ersten Jahre seines Aufenthaltes in Pergamon nach Allianoi, da er bei der Reise nach Phokaia zum ersten Mal die Heilstätte verliess. Es kommt frühestens das Jahr 148 in Betracht (vgl. XLVIII, 46).

Etwa gegen das Ende seiner Inkubation in Pergamon, vielleicht im Jahre 149 oder 150 begab sich der Sophist bei äusserster Schwäche nach Lebedos. Durch eine Salbe des Arztes Satyros wurde sein Zustand verschlimmert. Heftiger Husten, den der Gott mit Auszehrung bezeichnete, befiel ihn. Die Schläfen und der Umkreis der Stirne waren wie gespannt, die Kinnbacken wie zusammengezogen. Zosimos, den er deswegen zum Orakel nach Kolophon geschickt, brachte ihm die Kunde, dass er in der Stadt des Telephos, Pergamon, geheilt werde. In der Tat wurde er dort von dem heftigen Husten und dem Katarrh befreit und, wie es scheint, auch bald nachher vom Magenleiden (IL, 7—14).

Im folgenden Winter 149/150 oder 150/151 traten wieder furchtbare Schmerzen am Kopfe ein (IL, 16—21). Dazu gesellten sich heftige Fieber und Krämpfe und Zuckungen, so dass er mit den Knieen an den Kopf schlug und mit den Händen ins Gesicht und an den Nacken. Die Brust war herausgedrückt, der Rücken gebogen wie ein Segel im Winde. Diese Anfälle dauerten von Sonnenuntergang bis nach Mitternacht. Erst am übernächsten Morgen wurde er nach einem Ritt zum Zeustempel vom Anfall, speziell von der *δίσπνοια* befreit. Die Schilderung dieses Anfalls mit seinen heftigen Zuckungen mag der Grund sein, warum man im Altertum seine Krankheit als Epilepsie bezeichnete (D. III. 738 Proleg.). Von dem Halsleiden, von der Spannung im Gesichte und der Opisthotonie wurde er durch die Königssalbe geheilt (IL, 21—23). Die Opisthotonie — Krümmung und Lähmung des Rückens — war wohl eine Folge der unsinnigen Winterkuren. Schon am Tage nach dem ersten Winterbad in Smyrna hatte sie ihm ja sein Freund, der Arzt

Herakleon, in Aussicht gestellt (XLVIII, 20). Damals erfüllte sich die Drohung noch nicht. Da aber der Rhetor seine extravaganten Heilversuche fortsetzte, zog er sich ein Uebel nach dem andern zu, besonders Rheumatismen (σπασμός) im Gesicht und am ganzen Leib. Aristides selber bezeichnet diesen Zustand als den Höhepunkt seiner Krankheit (IL, 16). Nur über Eines müssen wir uns wundern: dass sich der Sophist durch seine wahnsinnigen Kuren der verschiedensten Art nicht einen frühzeitigen Tod zugezogen hat. Der musste wahrhaft eine Riesennatur besitzen, der sich zu einem solchen Opfer seiner krankhaften Einbildung machte und dies alles aushielt. — Diese schwere Krisis machte Aristides mitten im Winter durch (IL, 16). Zum ersten Mal seit seiner Reise nach Rom finden wir ihn zu Hause, wo seine Mutter, die alte Amme Philumene und Zosimos ihn pflegen. Nach der vorher erwähnten Heilung in Pergamon war der Aufenthalt im Asklepieion zu Ende. Denn wir treffen ihn nur noch vorübergehend in der Lieblingsstadt des Asklepios. Natürlich war er nicht völlig geheilt; sein abnormaler Zustand dauerte mehr oder weniger fort, wahrscheinlich bis zu seinem Tode. Desgleichen liess er sich auch fernerhin ganz vom Aberglauben leiten. Dafür nur ein Beispiel (IL, 38–43). Unter dem Prokonsulat des Albus wurde Kleinasien von zahlreichen, rasch aufeinander folgenden Erdstössen heimgesucht; Mytilene auf Lesbos wurde beinahe ganz zerstört, ganze Dörfer vernichtet. Der Rhetor entwirft ein interessantes Bild von der allgemeinen Furcht und Verwirrung der Bevölkerung (IL, 38—43). In dieser aufgeregten Zeit finden wir ihn in den Thermen von Smyrna. Auf des Gottes Geheiss muss er dem Zeus Soter öffentlich eine Kuh opfern und sofort hören die Erdstösse auf: *προνοίᾳ μὲν καὶ δυνάμει τῶν θεῶν, διακονίᾳ δ' ἡμῶν ἀναγκαίᾳ* (!). Ebenso wunderbare Dinge hatten sich unmittelbar vorher in seiner Heimat zugetragen, wohin ihn der Gott sechs oder sieben Tage vor dem Erdbeben gesandt hatte. Als er auf der Spitze des Atys beim Beginne des Erdbebens opferte, spürte man weder auf der Höhe des Berges, noch auf dessen Südseite, wo das Laneion lag, etwas von der Erschütterung, während ringsum die Häuser zusammenstürzten. Das ermutigte ihn so, dass er, nach Smyrna zurückgekehrt, infolge eines Traumes mitten unter den Erd-

stössen von den Thermen in die Stadt ging. Sein Erscheinen sollte den verwirrten Einwohnern ein Zeichen sein, dass sie nichts zu fürchten hätten. Doch wagte er solches nur seiner engern Umgebung anzuvertrauen, nicht öffentlich zu verkünden, um — wie er bescheiden (!) beifügt, nicht den Anschein zu erwecken, als hasche er nach Volksgunst.

Dieses verheerende Erdbeben ist nicht dasselbe, durch welches Smyrna zerstört wurde; denn Aristides geht ja in die Stadt hinein und opfert und es tritt wieder Ruhe ein. Die Bewohner von Smyrna kamen diesmal mit dem Schrecken davon. Bei jener Katastrophe, der die Stadt zum Opfer fiel, war der Sophist gar nicht anwesend. Der Prokonsul Albus ist vielleicht L. Antonius Albus, Arvalbruder in den Jahren 117—145 (P.-W. I. 2614, Nr. 36). Waddington, Fastes des provinces Asiatiques, Nr. 141, setzt das Prokonsulat des Albus um 151 an. Jedenfalls gehören die besprochenen Ereignisse etwa in das fünfte oder sechste Krankheitsjahr; denn vom Frühjahr 152 bis Frühjahr 156 sind die Prokonsulate bestimmt (s. Kap. 7).

## 6. Aristides rhetorische und dichterische Tätigkeit in Pergamon.

Im ersten Jahre der Krankheit stellte Aristides alle rednerische Tätigkeit ein, weil viele Leiden ihn bedrängten und weil er ganz mutlos war (L, 14). Bald nach seiner Ankunft im Asklepieion (im Jahre 147) nahm er seinen Sophistenberuf wieder auf. Die Veranlassung dazu stellt er als ein Werk des Heilgottes hin, ja der Rhetor schreibt in seiner Eitelkeit ihm die ganze Erziehung zur Rede- und Dichtkunst zu (XLII, 12 ff.). Ausführlich erzählt er (L, 14—18), wie er infolge eines Traumgesichtes seine erste Redeübung vor Sedatus und Byblos hielt — die übrigen Kurgäste wohnten einer Tierhatz in der Stadt bei. Byblos hatte das Thema gestellt und Aristides extemporierte nach kürzerem Nachdenken. Und wunderbar, während er vorher wegen Atembeschwerden nicht glaubte reden zu können, gewährte ihm der Gott so viel Kraft, dass es ihm vorkam, er habe nicht ein ganzes Jahr geschwiegen, sondern sich beständig geübt. Ja er bildete sich sogar ein, den Demosthenes in der Redekunst zu übertreffen. Das glaubte er im Traume aus dem Munde des Philosophen Rhosandros zu vernehmen, und dieses Wort erweckte in ihm all den spätern Ehrgeiz und bewirkte, dass er nie eine einzige Leistung für ausreichend hielt. Diese Erscheinung des Rhosandros war um so ermutigender, als er nachher herausklügelt, der Gott selbst sei ihm in Gestalt dieses Philosophen erschienen (L, 19—21). Seinen Eifer im Deklamieren belebten auch die vielen gebildeten Kurgäste, die sich sogar um sein Krankenlager scharten, ihn zu hören, und ihm reichen Beifall spendeten (XLVII, 64). Dazu kam seine durch die Krankheit und den Glauben an Asklepios überreizte Stimmung, die ihn um so kühner, manchmal wie in Ekstase reden liess. Durch diese beständigen Rede- und Memorierübungen bekam er begreiflicherweise nach und nach eine grosse Fertigkeit. Aristides freilich schreibt all diese Fortschritte einzig dem Gotte zu. Dieser bezeichnete ihm auch die Muster, an die er sich in Rhetorik und Poesie zu halten hatte (L, 24), aber in den Träumen

glaubte er manches zu hören, was an Reinheit und Schönheit selbst die alten Vorbilder übertraf, und vieles besser zu sagen, als sonst und was ihm nie in den Sinn gekommen wäre. Manches davon hatte er in den Tagebüchern, die er über seine Träume führte, aufgezeichnet, wie z. B. eine Rede *ὑπὲρ τοῦ δρόμου*, ein echtes Sophistenthema, andere Reden finden sich unter seinen Schriften, wie das Enkomion auf Athena und Dionysos (§ 25). Es wurden ihm auch Themen und die Art ihrer Behandlung und sogar die einzelnen Worte inspiriert (§ 26). Ebenso leitete ihn der Gott zum Extemporieren an, indem Aristides gleich nach dem Traum Redeübungen machen musste, so wie er in der Nacht dazu begeistert und vorbereitet worden war, und er vergleicht diese Uebungen mit denen eines Fechters in der Morgenfrühe. Neben dieser unbewussten, mehr passiven Art des Extemporierens (*ἀδηλὸς παρασκευή*) musste er noch eine andere anwenden: er musste zuweilen eine Rede bloss im Geiste bilden, wie wenn er sie wirklich halten würde. Dadurch wurden seine Reden, „die auch vorher nicht zu verachten waren", nach und nach ganz anders, und sein Freund Pardalas, ein vornehmer Sardier, den er als Autorität in der Beredsamkeit hinstellt, verstieg sich zu der Schmeichelei, Aristides sei durch göttliche Fügung krank geworden, damit er durch den Verkehr mit dem Gotte zu solchen Fortschritten in der Redekunst gelange (L, 26, 27).

Auch mit dem Dichterlorbeer wollte der Rhetor sich schmücken, so geringschätzig er früher von den Dichtern gesprochen (XLV, 1 ff.). Schon in Rom hatte er drei Strophen auf Apollo verfasst (L, 31). Der Verkehr mit dem Lyriker Hermokrates (L, 23), die Lektüre Homers und Pindars mögen ihn noch mehr angeregt haben. Natürlich ist es wieder Asklepios, der ihm befohlen, Gedichte und Lieder zu machen, zu spielen und einen Knabenchor zu halten (L, 38). So oft Aristides einen Erstickungsanfall oder sonst etwas erlitt, liess der Arzt Theodotos die Knaben singen und der Kranke erholte sich dabei. Dass er seine Lieder hoch anschlug, zeigt sein Traum von ihrer raschen Verbreitung bis in die Schulen Alexandriens (IL, 4). Ja so herrlich war seine Poesie, dass selbst Zeus und Athene, Dionysos und Hermes von ihm besungen sein wollten (L, 39—40).

Dass indes seine poetischen Erzeugnisse verloren gingen, wird, nach den wenigen Bruchstücken zu urteilen, kaum zu bedauern sein (IL, 4, 12. L, 31, 39, 45). Nebst den schon genannten Hymnen auf die Götter erwähnt er noch Lieder auf Pan, Hekate, den Achelous, auf die Hochzeit der Koronis und die Geburt des Asklepios (XLVII, 73).

Zu dieser Beschäftigung mit Reden und Dichten kamen öffentliche Aufführungen von Männer- und Knabenchören, zehn im ganzen. Aristides wird nicht der einzige gewesen sein, der zur Verehrung des Gottes und zur Unterhaltung der Kurgäste solche Produktionen veranstaltete. Wie angenehm dem Gotte seine Chöre waren, beweist der Umstand, dass bei der ersten Choraufführung Rufinus und Sedatus durch Asklepios selber herbeigerufen wurden (L, 43). Noch mehr. Bei der zehnten Aufführung war etwas, das er nur so obenhin komponiert hatte, ausgelassen worden. Sofort bekam er einen Traum, in welchem auch dieses Stück verlangt wurde. Diese lächerliche Selbstgefälligkeit wird noch mehr beleuchtet durch die genaue Schilderung, wie er dem Heilgott einen silbernen Dreifuss weihte, wo er ihn aufstellte, was für Bilder an jedem Fusse waren, wie Asklepios selber das Weihepigramm bezeichnete, und zwar ein anderes, als Aristides ursprünglich hatte anbringen wollen (L, 45, 46).

Zu den Reden, die er auf unmittelbare Inspiration des Gottes hin hielt, gehört die auf Dionysos (XLI), die kürzeste der Götterreden. Sie teilt die Eigenschaft der beiden Reden auf Zeus und Sarapis, dass dem Gotte alles Mögliche zugeschrieben wird, bis er schliesslich sogar mit Zeus identifiziert wird. Als neues Moment kommt hinzu, dass er den Dionysos als Bruder des Apollo auch mit Asklepios in Verbindung zu setzen weiss. Ferner verwendet er reichlich die Mythologie und Reminiszenzen aus andern Schriftstellern. In ihrer Färbung und manchen Ausdrücken erinnert sie an das Lob des Eros in der Rede Agathons im Symposion. Dass es sich um eine „inspirierte“ Rede handelt, sagen die Anfangsworte; auch nennt er sie ausdrücklich unter den durch Träume veranlassten Reden (L, 25). Sie gehört in die erste Krankheitszeit.

Der Verherrlichung des Heilgottes selber dienen die Reden

auf die Asklepiaden, Machaon und Podaleirios und den heiligen Brunnen. Die erstere gehört in die Kategorie der Traumreden, da ihm der Gott selbt das Thema bezeichnete (XXXVIII, 3, 24). Bezeichnend für diese Art von Reden ist die Einleitung. „Hört mich, Freunde, ein göttlicher Traum erschien mir im Schlafe“ (B, 56), sagte das Traumgesicht; so nämlich glaubte ich die Rede zu beginnen, indem ich das Traumgesicht wie Wirklichkeit bei mir schaute. So soll sich denn der Traum wie Wirklichkeit verhalten und die Ausführung wie der vorausgegangene Befehl. Es war mir eben der Gedanke gekommen, auf Podaleirios ein Enkomion zu verfassen; zunächst auf Podaleirios, dann wurde ich auf Machaon hingelenkt. In meiner Verlegenheit, welchem von beiden ich nun eine Lobrede halten sollte, schien es mir schliesslich gut, beide zu preisen; den ich hielt es nicht mehr für erlaubt, den andern wegzulassen, da ich doch an beide gedacht hatte, und andererseits glaubte ich, dass, welcher der beiden auch durch das Traumgesicht gemeint sei, sein Lob sicher verkündet werde, wenn ich beide lobe“ (§ 1—2). Wir sehen aus dieser Stelle, wie sich Aristides den Anschein grösster Gewissenhaftigkeit gibt, wie er ganz von seinen Träumen abhängig ist, so dass er mit dem Iliaszitat beginnt, das ihm im Traume einfiel. Nachdem er nachher wie ein epischer Dichter den Beistand des Gottes angerufen hat, preist er gemäss dem rhetorischen Schema zunächst die Abstammung des Podaleirios und Machaon (§ 5—7), dann ihre Wohltaten in Thessalien vor Troja, auf Kos, Knidos und Rhodos (§ 8—13), hierauf das Gute, das sie durch ihre Nachkommen, besonders durch Hippokrates gestiftet, der ein Extralob erhält (§ 14—16). Hier gestaltet sich die Rede zu einem Preis der Arzneikunst, ganz im Gegensatz zu den sonstigen Aeusserungen des Aristides über die Aerzte. Ebenso bildet der Vergleich der Asklepiaden mit den Herakliden (§ 17—18), der sehr zu Ungunsten des letzteren ausfällt, einen Widerspruch zu einer spätern Verherrlichung dieses Geschlechtes (XL, 16—17). Nachdem er schliesslich noch die Ehren der Asklepiaden nach ihrem Tode erwähnt hat (19 ff.), beendet er sein Enkomion mit einem Gebet um Gesundheit für sich. Die Schlussbitte sagt uns, dass diese Rede in seiner Krankheit, wahrscheinlich in seiner Inkubationszeit gehalten wurde.

Dieses Enkomion ist durchzogen von dem Grundgedanken, dass die Götter den Menschen nützlich sein müssen, sofern sie vieler Gebete und Opfer teilhaftig werden wollen. Diesen religiösen Utilitarismus spricht der Rhetor vorzüglich in seiner Rede auf den hl. Brunnen aus (XXXIX). In leichtem, anmutigem Stil geschrieben, ist sie ein überschwängliches Lob auf den pergamenischen Wunderquell und dessen Urheber Asklepios. Trotzdem keine chronologischen Andeutungen darin vorhanden sind, stammt sie sicher aus jener Zeit, wo er selbst diesen Brunnen eifrig benutzte (XLVIII, 74, 78). — Das Exordium enthält den trivialen Topus von der Schwierigkeit, den Gegenstand gebührend zu schildern (XXXVIII, 3, XLIII, 1—3, XLV, 1 ff.). Es folgt nach rhetorischer Technik die Lage (§ 4—6): Der Gott hat für ihn den schönsten Ort gewählt, Pergamon, und im Heiligtum selber wiederum den ausgezeichnetsten; denn er liegt in dessen Mitte, unter freiem Himmel und sprudelt von einer Platane und aus den Fundamenten des Heiligtums, gleichsam unter den Füssen des Heilgottes hervor. Daher muss das Wasser auch die besten Eigenschaften haben (§ 7—11). Es ist beinahe dünn wie Luft, überaus leicht, so dass anderes Wasser darin untersinkt; es ist von sehr angenehmem Geschmack und niemals faulend und besitzt Heilkraft (§ 14). Blinde, Brustkranke, Lahme, Stumme werden davon geheilt (§ 15). Selbst die Gesunden ziehen dieses Wasser dem besten Weine vor (§ 16). Zuletzt erhebt er diesen Quell über alle andern, wie auch dessen προστάτης alle andern Götter übertreffe (§ 17—18). Dieser Schluss beweist wieder wie der Vergleich der Asklepiaden und Herakliden (XXXVIII, 17), dass Aristides den jeweiligen Gegenstand seines Enkomions über alles erhebt (vgl. XXXVI, 116 ff. betreffend des Nilwassers). Seit Gorgias' und Protagoras' Zeiten ist es eben Sophistenmanier, Kleines gross und Grosses klein zu machen, je nach dem Ziel der Rede.

Inhaltlich ganz verschieden von den drei besprochenen Reden ist das Mahnschreiben an die Rhodier „Ueber die Eintracht" (XXIV). In Rhodos waren, vielleicht infolge mannigfacher Veränderungen nach dem Erdbeben, Streitigkeiten ausgebrochen. Wie die Rhodier dazu kamen, sich an den fernen Rhetor zu wenden, ergibt sich aus seinen frühern Beziehungen

zur Stadt. Natürlich entsprach Aristides gern den Bitten einiger rhodischer Bürger, den Friedensstifter zu spielen. Solches gehörte ja zur Aufgabe der Sophisten, die sich bemühten, das Griechentum überall zu fördern und es vor äussern und innern Gefahren zu schützen (Rohde, d. gr. R. 319 ff. vgl. v. Arnim, Dio v. Prusa Rhodiaca 210 ff.). Dieser panhellenistische Sinn (§ 2) drängt auch unsern Rhetor, ein Wort des Friedens an die streitenden Parteien zu senden und die Rhodier vor einem zweiten schlimmern σεισμός zu bewahren (§ 59). Der Erfolg des Schreibens ist nicht bekannt. Wirksamer als die allgemeinen Betrachtungen über den Nutzen der Eintracht und die Torheit der Zwietracht (§ 16 ff.), wirksamer als die farblosen Mahnungen, dass die Starken die Schwachen nicht bedrücken und die Schwachen den Gesetzen gehorchen sollen, war wohl die Bemerkung, es möchte der Kaiser ihrem Treiben nicht länger zuschauen und ihnen noch den letzten Rest ihrer politischen Freiheit und demokratischen Verfassung wegnehmen (§ 22). Dieser Stelle sowie § 31 zufolge, ist diese Rede zu einer Zeit verfasst, wo nur *ein* Kaiser regierte, also vor der Doppelherrschaft des Markus und Verus. Aristides ist schon so lange krank, dass die Kunde davon auch nach Rhodos gedrungen war (§ 1). Damit gewinnen wir als Datum das 1. oder 2. Jahr seines Aufenthaltes in Pergamon.

Mit diesem Briefe an die Rhodier berührt sich mehrfach die spätere, an die Städte Asias gerichtete Homonoiarede XXIII, weswegen ich ihre Besprechung hier anfüge. Aristides hielt sie auf dem Rathaus zu Pergamon (§ 13), vor den Abgesandten der zur Provinz Asia gehörenden Städte, unter denen Pergamon, Smyrna und Ephesos eine führende Stellung einnahmen (§ 32 bis 34). Wahrscheinlich geschah dies auf dem Provinziallandtag. Sie ist die erste zu einem praktischen Zwecke verfasste Rede, die der Rhetor selber vortrug. Mit dem Gedanken, dass er in diesem Symbuleutikos seine Redekunst in den Dienst des Gemeinwohls stelle, eröffnet er denn auch seine Friedensmahnungen. Er polemisiert sogar — den Isokrates nachahmend (vgl. K. z. § 2) — gegen jene Sophisten, die immer nur über fingierte Themen sprechen. Von seinem Selbstbewusstsein, das ja jedem Sophisten eigen sein musste (Rohde, D. g. R. 315 ff.),

zeugt das Hervorheben der eigenen Persönlichkeit (§ 1—7 und Schluss) und seiner Beziehungen zu Asklepios und des Lobes, das dieser seinen Reden erteilt habe (§ 16). (Vgl. XLVIII, 9 ff. L, 19 ff.). — Welches die Ansprüche der einzelnen Städte waren, werden wir so wenig inne, als die Ursachen der rhodischen Streitigkeiten. Es handelte sich hauptsächlich um Differenzen betreffend Tempeln und Festen (§ 65). Der Redner rügt auch die Zudringlichkeit gegen die Statthalter, die man zu langem Verbleiben in einer Stadt nötige. Demnach scheint es zu Zwisten gekommen zu sein, weil der Prokonsul diese oder jene Stadt zu bevorzugen schien. Oefters rühmt Aristides in dieser Rede die Statthalter, die für Ruhe und Ordnung sorgen (§ 3, 54, 62, 63), so dass man auf die Anwesenheit des Prokonsuls schliessen möchte. Ueberhaupt hätte der Rhetor selbst in Rom nicht römerfreundlicher sprechen können. Gerade die Hauptgründe, warum die Städte Frieden halten sollen, gehen aus Rücksichten gegen Rom hervor, das jetzt allein als erste und grösste Stadt den Erdkreis regiert (§ 62), für Ruhe und Ordnung sorgt, und deren Kaiser das schönste Beispiel geben. — Die Disposition gibt der Redner (§ 6): zuerst will er die hadernden Städte durch gebührendes Lob gewinnen und nachher zur Eintracht auffordern. Der erste, kürzere Teil gliedert sich in das Lob auf die Provinz (§ 8—12), und auf die drei Städte Pergamon (§ 13 bis 18), Smyrna (§ 19—22) und Ephesos (§ 23—26). Im zweiten Teil führt er als erstes, echt sophistisches Argument aus, dass die Städte der verdienten gegenseitigen Anerkennung sich nur im Frieden erfreuen können; denn im Unfrieden lobe man einander nicht (§ 28 ff.). Mit besonderer Vorliebe verweilt er bei der Geschichte Lakedämons und Athens (41—62). Da ergiesst sich seine Rhetorik in breitem Strome, zumal wo er von den Perserkriegen redet. Der Untergang der beiden mächtigen Staaten infolge ihrer Uneinigkeit soll den Städten eine Warnung sein. Die Mahnung des Sophisten geht dahin, es möchten die Städte ihre gegenseitigen Vorzüge anerkennen, dem Mahnschreiben des Kaisers gehorchen und sich das erhabene Vorbild der Eintracht der beiden Kaiser, das er mit der Harmonie der Himmelskörper vergleicht, zum Muster nehmen. Die Rede dadiert demnach aus der Zeit der Doppelregierung des Marcus (*τοῦ κρατίστου τῶν*

*βασιλέων καὶ πάντας αὖ παιδείᾳ παρελθόντος*) und Verus (161—169). Da Marcus gleich beim Antritt seiner Regierung die streitenden Städte zur Ordnung mahnte, müssen einige Jahre seither verstrichen sein; denn der Redner bemerkt betreffend dieses Schreibens *ὥς γ' ἐγὼ μέμνημαι* (§ 73). Vielleicht ist es die Zeit nach dem Partherkrieg, wenn Aristides (§ 3) behauptet, dass der ganze Erdkreis beruhigt sei und nur ein kleiner Teil der römischen Herrschaft widerstrebe. Dieser „kleine Teil" sind vielleicht die Meder, die 165/166 (P.-W. I, 2294) noch unterworfen wurden. Weder von der Zeit des gefährlichen Partherkrieges (161/165) noch von der des ebenso schweren Markomannenkrieges konnte der Sophist ohne starke rhetorische Uebertreibung so optimistisch sprechen. — Diese Homonoiarede ist wie die an die Rhodier ein Beweis, eines wie grossen Ansehens sich der Rhetor unter den hellenistischen Bewohnern Asiens erfreute, so dass er mit Recht von sich sagen konnte, dass er nicht zu den Letzten unter den Hellenen gehöre (XXIV, 2).

## 7. Aristides und die öffentlichen Aemter.

Das grosse Ansehen, das der Rhetor genoss, brachte es mit sich, dass er für verschiedene Aemter vorgeschlagen wurde. Doch in merkwürdigem Gegensatz zu andern Sophisten setzte er einen Stolz darein, kein Amt anzunehmen.

Im Jahre 152/153, unter dem Prokonsulat des Glabrio (L, 100—104) — denn dieser ist der Sophist, den er kurz vorher erwähnte (L, 97), wie Waddington a. a. O. p. 246 richtig gesehen — wurde Aristides in Smyrna auf Betreiben einiger seiner Verehrer, wie es scheint, bei einer Volksversammlung zum Provinzialoberpriester von Asien vorgeschlagen (*τὴν ἱερωσύνην τὴν κοινὴν τῆς Ἀσίας ἀνατιθέντες μοι*). Diese Volksversammlung fand am Anfang des kleinasiatischen Jahres (= im Herbste) statt und war die erste jenes Jahres. Aristides war lange von Smyrna abwesend gewesen und wurde vom versammelten Volk mit Beifall begrüsst. Auch jenem Antrag stimmte das Volk freudig bei und selbst die Vorsteher der Stadt forderten ihn auf, das Amt nicht abzulehnen. Allein Aristides, durch Traumzeichen ermutigt, war seiner Sache sicher. Er bat ums Wort und überzeugte das Volk so, dass es von seiner Kandidatur absah. Nun wählte ihn das Volk einstimmig zum Priester des Asklepios, dem zu Ehren am äussern Hafen eben ein Tempel erbaut wurde. Aber auch diese Würde schlug er aus, indem er betonte, er dürfe weder etwas Grosses noch Geringes ohne den Willen des Gottes tun, folglich auch das Priesteramt nicht eher annehmen, bevor er vom Gott selber einen Auftrag erhalten habe. Man verwunderte sich, gab sich aber damit zufrieden und Aristides hielt die Sache für erledigt: *καὶ οὐδὲν δεῖν ὤμην ἔτι πραγμάτων* (§ 102). Der Gott bereitete ihm indes noch weitere Schwierigkeiten. Die Vertreter Smyrnas nannten nämlich seinen Namen auf dem Landtag in Oberphrygien. Aristides, der ihre Absicht erkannt hatte, schickte Zosimos hin. Trotzdem wurde er als dritter oder vierter gewählt. Darauf legte der Sophist Berufung an den Prokonsul ein. Dieser lud ihn nach Pergamon, wohin ihn der Gott schon gerufen, so dass Aristides mit dem Ueber-

bringer der Botschaft unterwegs zusammentraf. Durch die Gewogenheit des Statthalters, oder vielmehr des Gottes, wurde Aristides von allen Geschäften im Bereich der Tempel des Asklepios befreit. Der Zusammenhang der etwas unklaren Stelle (L, 101 bis 104), sowie besonders die Schlussworte: *ἀφείθην γὰρ πάντων πραγμάτων ἐν περιόδῳ τῶν ναῶν τῶν ἐν Ἀσκληπίου* zeigen, dass Aristides auf dem Landtag in Oberphrygien nicht zum Provinzialoberpriester, sondern zum Priester des Asklepios gewählt wurde. (Vgl. die gegenteilige Ansicht von Brandis, P.-W. II, 476, wo die zitierten Worte keine befriedigende Lösung geben.)

Auf ähnliche Weise entging Aristides dem Amte eines *ἐκλογεύς* [1]), dem etwa das Eintreiben von Steuern und andern Abgaben oblag (L, 94—99). Dieses Amt war jedenfalls weder angesehen noch angenehm; denn der Sophist scheint es als Uebelwollen aufzufassen, dass man ihn dafür vorschlug (§ 99). Unter dem Prokonsulat des Pollio 153/154 — vielleicht T. Pomponius Proculus Vitrasius Pollio (cf. Prosopogr. Imp. Rom. III, 78) — wurde er in Smyrna, auf welche Stadt die Orakel des Sarapis und der Isis deuten (§ 97), zu diesem Amte gewählt. Die Wahl wurde auf dem Gerichtstage in Philadelphia vom Legaten ohne weiteres bestätigt und die Bestätigung im Stadtrat vorgelesen. Aristides legte sogar Berufung nach Rom ein und schrieb dem Pollio und dem Legaten. Warum er das Amt ablehnte, dafür gibt er, wie beim vorher genannten, keine Gründe an, wohl aber ist er bestrebt, alle für ihn ehrenvollen Momente bei diesem Handel hervorzustreichen. Es war gerade der Schluss der Gerichtstage, als die Boten des Rhetors in Philadelphia ankamen. Trotzdem las der Prokonsul sogleich den Brief und, als er die Gutmütigkeit des Legaten erkannt hatte, mit der dieser einfach, ohne weitere Prüfung die Wahl bestätigt hatte, befahl er ihm, nochmals das Tribunal zu besteigen und sein Urteil zu berichtigen. In der Tat hielt der Legat wegen dieser einen Sache nochmals eine Sitzung und verfasste ein anderes Schreiben an den Stadtrat. In Smyrna geriet der Archon, der dem Sophisten in dieser Angelegenheit die meisten Schwierigkeiten bereitet hatte, über das neue Schreiben in Aufregung

[1]) P.-W. V, 2213 scheint diese Stelle nicht zu kennen.

und er fragte die Stadträte um ihre Ansicht. Diese gaben ihm keine Antwort. Da kam er selber zu Aristides und bat ihn um Verzeihung. Hierauf wurde Aristides in der Ratsversammlung von diesem Amte befreit und er erhielt die Freiheit von solchen Verpflichtungen. Damals wurden der Archon und der Legat seine besten Freunde, wie es Orakel dem Sophisten vorausgesagt hatten, und blieben es auch in der Folgezeit. In der ganzen Angelegenheit scheint Glabrio, der damals noch in der Provinz weilte, den Aristides unterstützt und die Sache beim Statthalter ins Reine gebracht zu haben (§ 97).

Noch grössere Mühe kostete es den Rhetor unter dem folgenden Prokonsul Severus (154/155) [1]), das Amt eines Eirenarchen von sich fernzuhalten. Das erzählt er denn auch mit der grössten Ausführlichkeit (L, 71—93). Das Amt eines Eirenarchen oder städtischen Polizeimeisters diente zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Sicherheit (vgl. Mommsen, R. G. V, 324, Hirschfeld, Sitz.-B. der Berl. Ac. 1891. XXXIX, 868). Es mag kein angenehmes Amt gewesen sein, wenn es auch nur ein Jahr dauerte. Der Rhetor wurde von Hadrianu-Therai dafür vorgeschlagen und aus der Zehnerliste vom Prokonsul gewählt. Severus kannte nämlich seine Verhältnisse nicht näher, sondern hatte nur vernommen, dass Aristides dort Grundbesitz habe und zu den Angesehenen gehöre. Der ämterscheue Sophist machte alle möglichen Anstrengungen, der ihm zugedachten Bürde zu entgehen. Dies war jedoch um so schwieriger, als Severus von zähem, unbeugsamem Charakter war und selten von einem Beschluss abstand. Die Gründe, auf die Aristides seine Ablehnung stützte, sind in den bis jetzt noch nicht genügend erklärten Worten enthalten: *οὐκ ἐνθυμηθεὶς οὔθ' ὅτι τῇ Σμύρνῃ προσήκει πολλοῖς πρότερον χρόνοις, πρὶν ἐκείνοις γενέσθαι πόλεως ἐλπίδας, οὔθ' ὅτι πᾶν ἀλλοῖον τὸ ἡμέτερον* (L, 73). „Severus bedachte weder, dass meine Sache an Smyrna geknüpft sei, bevor jenen Hoffnung auf eine Stadt wurde, noch dass sie ganz anderer Art sei". Zu *προσήκει* ist *τὸ ἡμέτερον* Subjekt, wie Keil richtig gesehen hat.

[1]) Severus stammte aus Oberphrygien und gehörte zu den kaiserlichen Räten in der Rechtssprechung (L, 77). Vgl. Hirschfeld, die kaiserlichen Verwaltungsbeamten S. 339 f. — Betreffs der verschiedenen Severi siehe P.-W. III, 2868, Nr. 346, 348, 350.

Soll das erste Glied bedeuten, dass Hadrianu-Therai erst spät Stadtrechte bekam und dass der Rhetor schon vorher das Bürgerrecht von Smyrna besass? Dass die Smyrnaer ihn wie einen der Ihrigen betrachteten, haben wir oben gesehen, wollten sie ihn doch sogar zum Provinzialoberpriester und zum Asklepiospriester machen. Unter *ἀλλοῖον τὸ ἡμέτερον* ist sein Beruf als Rhetor und Lehrer der Rhetorik zu verstehen. Auf Grund seines Berufes beansprucht er die Atelie. Deswegen hatte er sich im vorausgegangenen Jahre nach Rom gewandt, als man ihn zum *ἐκλογεύς* machen wollte. Diese Atelie wurde ihm denn auch bestätigt. Denn eben, als er nicht wusste, wie er sich gegen seine Ernennung zum Eirenarchen wehren sollte, kamen von den Kaisern Briefe an: *ἄλλας τε εὐφημίας ἔχουσαι καὶ τὴν ἀτέλειαν ἐπισφραγιζόμεναι τὴν ἐπὶ τοῖς λόγοις, εἰ τυγχάνοιμι χρώμενος αὐτοῖς* (L, 75). [1]). Zu gleicher Zeit bekam er ein ehrenvolles Schreiben vom früheren Präfekten Aegyptens, Heliodoros, das zwar schon viel früher abgefasst worden war, aber erst jetzt eintraf [2]). Diese Schriftstücke sandte er mit einer eigenen Erklärung seiner Angelegenheiten an den Prokonsul. Trotzdem befreite Severus auf dem folgenden Gerichtstag in Ephesos, wohin Aristides Sachwalter gesandt hatte, den Sophisten nicht von der Uebernahme des Amtes, sondern forderte ihn freundlich auf, es anzunehmen. Die Vertreter des Rhetors, die gar nicht zum Worte gekommen waren, gaben sich mit dem Lob zufrieden, das der Prokonsul dem Aristides erteilte. Weniger zufrieden war dieser selbst. Denn er war einerseits vom Amte nicht frei und anderseits beunruhigte ihn die Formel, mit der der Prokonsul die Atelie ausgesprochen hatte: *τὰ δὲ δίκαια τῆς ἀτελείας αὐτῷ καὶ βεβαιῶ καὶ μένει* (L, 78). Denn durch diesen Zusatz *καὶ μένει*, der

[1]) W. Schmid, Rh. M. 48, S. 77, der diese Ereignisse unter Severus in das Frühjahr 165 versetzt, sieht sich bei seiner Chronologie gezwungen, die Worte *τοῦ τε αὐτοκρατορος αὐτοῦ καὶ τοῦ παιδός* (L, 75), die sich nur auf Pius und Marcus beziehen können, entweder als Glossem zu streichen oder anzunehmen, Aristides habe die kaiserlichen Briefe erst viel später erhalten. Beides besitzt wenig Wahrscheinlichkeit.

[2]) C. Avidius Heliodorus, Günstling und Sekretär Hadrians, war unter Pius præfectus Aegypti (Friedländer, Sittengesch. [8], S. 187.) Als solcher ist er inschriftlich für die Jahre 140 und 142 bezeugt. (Hermes 32, 230 ff., 666. P.-W. II, 2383 f.). Aristides lernte ihn wohl damals in Aegypten kennen.

die Bedeutung hat: „so wie es unter dem früheren Prokonsul war“ (Keil A. z. St.) wurden die Rechte der Freiheit von Staatslasten wieder beschränkt (§ 83); jeder folgende Statthalter konnte ihm wieder andere Verpflichtungen auflegen. Diese Bedenken äusserte der Rhetor seinem Freunde Rufinus, mit dem er in Pergamon zusammentraf. Dieser gab ihm einen lateinischen Brief an den Statthalter mit, worin er Severus über alle Verhältnisse des Sophisten unterrichtete und auch die Befürchtung über die Zukunft ausdrückte, wenn er den Rhetor nicht völlig von den Lasten befreie. An den Dionysien des Frühjahrs 155 befand sich Aristides in Smyrna, wohin auch Severus kam. Der Sekretär des Prokonsuls, zugleich ein sogenannter legatus iuridicus für den Sprengel von Smyrna (P.-W. IV, 1178, V, 724), verschaffte ihm eine Audienz bei Severus. Dieser las den Brief des Rufinus und den des Pardalas, der ebenfalls die Tüchtigkeit des Rhetors pries. Allein auch jetzt befreite ihn der Statthalter nicht ohne weiteres vom Eirenarchat, sondern sagte nur: „Niemand bestreitet deine Bedeutung als Redner, aber etwas anderes ist es, der erste unter den Hellenen zu sein und den ersten Rang in der Beredsamkeit einzunehmen und etwas anderes sich dauernd dem Berufe eines Redners zu widmen und Schule zu halten“ (L, 87).

Mit den Worten: „Begib dich in die Ratsversammlung und berede die Bürger“, und mit der Aufforderung, die *νέοι* zu seinen Vorträgen zuzulassen, entlässt der Statthalter den Rhetor. Unter dem Rat und der Bürgerschaft, an die Aristides gewiesen wurde, können nur die von Hadrianu-Therai verstanden sein; denn diese hatten ihn zum Eirenarchen vorgeschlagen. Bevor er noch den Befehl des Statthalters ausführen kann, wird er in der Ratsversammlung als Prytane in den Stadtrat gewählt. Statt die eine Schwierigkeit beseitigen zu können, entsteht ihm eine neue und so sieht er sich gezwungen, mit zwei Angelegenheiten zugleich an den Statthalter zu gelangen. Das geschah auf einem Gerichtstag in Pergamon, wo Aristides vom Prokonsul mit den grössten Ehren empfangen wird. Nachdem der Rhetor seine Sache selber mit grossem Erfolg und unter reichem Beifall geführt hatte, wurde ihm die Atelie für immer bestätigt und zwar in so ehrender Weise, wie noch keinem. Betreffs des Eirenarchats sagte der Prokonsul nichts mehr, sondern beauf-

tragte den Magistrat, einen andern Namen zu nennen; betreffs der Prytanie sandte er ihn mit einem ehrenvollen Schreiben an den Rat. Selbsverständlich waren alle diese Ereignisse von vielen Träumen und Winken des Gottes begleitet. Die ganze Angelegenheit kostete 500 Drachmen Spesen für Anwälte und Gesandte, wie es ihm ebenfalls im Traume angedeutet worden war.

So wenig diese Dinge für das Leben des Sophisten von Bedeutung sind, so ist dieser Abschnitt der 4. hl. Rede für die Erkenntnis der provinzialen Zustände um so wichtiger. Leider spricht sich der Rhetor darüber nicht mit erwünschter Deutlichkeit aus. Er bemüht sich vielmehr, uns mit vielen Worten zu zeigen, wie er sich mit Hülfe des Gottes die Rechte der Atelie gewahrt und welche Ehren er dabei von den Statthaltern empfangen.

## 8. Aristides Stellung zu den andern Sophisten.

So wenig Aristides auf Beamtungen erpicht war, so eifersüchtig war er auf seinen Ruhm als Rhetor. Dass die Sophisten sich gegenseitig eifrig befehdeten und zwar mit den niederträchtigsten Mitteln, ist bekannt (vgl. Rohde, d. gr. R. 335). Auch Aristides geht rücksichtslos gegen seine Gegner vor. Treffliche Belege dafür sind die beiden Reden *Κατὰ τῶν ἐξορχουμένων* und *Περὶ τοῦ παραφθέγματος*.

Anlass zur letztern bot die Kritik eines Zuhörers über ein Selbstlob des Aristides in seiner Athenarede. Dieses Enkomion ist jedenfalls die noch erhaltene Rede XXXVII, die er (L, 25) zu den inspirierten Traumreden zählt. Als solche kennzeichnen sie die Eingangsworte: *Ἔστω τοίνυν ἡμῖν ὕπαρ τὸ ὄναρ* und die Bitte an die Göttin, ihn das im Traum Geschaute gebührend aussprechen zu lassen. Deswegen will er auch von den Dichtern nur einen mässigen Gebrauch machen und seiner Rede nur soviel freien Lauf gestatten, dass sie nicht viel vom Traum abweiche, sondern ihm möglichst entspreche. Diese Absicht drücken in *Περὶ παραφθέγματος* (XXVIII, 21) die Worte aus: *ἡμεῖς δὲ τοὺς εἰς τὴν θεὸν λόγους καθαροὺς καθαρῶς ἐξεργασάμενοι μικρόν τι περὶ ἡμῶν αὐτῶν ἄγραφον παρεφθεγξάμεθα*, d. h. er hat sich lediglich auf seinen Gegenstand, die Göttin Athene beschränkt und nur etwas weniges zu seinem Lob beigefügt.

Gemäss der subscriptio wurde die Athenarede in Baris gehalten unter dem Prokonsul Severus, als Aristides 35 Jahre und ein Monat alt war, d. h. im Frühjahr 155. Nach Wiegand (a. a. O. S. 272 und Plan S. 279) lag Baris am linken Ufer des Aisepos, zwischen Priapos und Zeleia im Gebiete des ehemaligen Landgutes der Laodike, der Gemahlin Antiochos II. Somit waren die Thermen in der Nähe, wo sich Aristides öfters aufhielt (XLVIII, 60, L, 2 ff.). Die beiden Kaiser, die in der Schlussbitte genannt werden, sind Pius und Marcus.

Auch in dieser Rede bringt es der Rhetor fertig, der Athene alle Vorzüge zuzuschreiben. Ihr verdankt das ganze Menschengeschlecht alle Hülfsmittel im Kriege und alle Segnungen des

Friedens: Künste, Handel, Ackerbau, Gesetze. Sie ist gleichsam die Vernunft des Zeus, durch die er alles gemacht hat und leitet. Sie ist aus ihm, in ihm und bei ihm. Trotz dieses stoischen Grundgedankens (Keil 312, A. z. Z. 9), der Athene eher zu einem blossen Begriffe macht, zu einer Eigenschaft und Tätigkeit des Zeus, tritt doch wieder das mythische Element hervor; denn Aristides schildert Athenes Taten zum Wohle der Götter und Menschen, ihre Verdienste um einzelne Götter und Heroen (Baumgart, Ael. Ar. 80 ff.).

Zwischen diese und die dadurch veranlasste *Περὶ τοῦ παραφθέγματος* schiebt sich die *Κατὰ τῶν ἐξοργουμένων* (XXXIV). Sie ist eine heftige Polemik gegen die asianischen Sophisten mit ihrem gezierten und bombastischen Stil (Norden, Die antike Kunstprosa I, 374 ff.). Aristides, der Nachahmer des Plato und Demosthenes, ist ein geschworener Feind dieser Richtung. Seine Rede geht, ganz nach seiner Manier, nicht so sehr auf das einzelne ein, so dass wir eine klare Vorstellung von den Asianern gewinnen könnten; sie greift vielmehr neben allgemeinen Schmähungen nur ihre Vortragsweise an (Nord. a. a. O. 294 f. Rohde, d. gr. R. 336 ff. u. Anm.). Er wirft ihnen vor, dass sie von der alten Sitte eines ruhigen, würdevollen Vortrags abweichen § 1, 11, 54, und dafür ausgelassen § 3, ja tänzermässig sich gebärden: *ὑμεῖς··· ἐν ἅπασιν ἀνθρώποις ἀπάσας τὰς ἡμέρας ἐξορχεῖσθε* (§ 60 und 55 ff.); daher der Titel der Rede: Gegen die, welche beim rednerischen Vortrag wie Tänzer sich gebärden. Mit den schärfsten Worten verurteilt er das übermässige Gebärdenspiel, den Kleiderpomp und den durch den gesteigerten, weichlichen Rhythmus veranlassten Singeton § 47 (vgl. XXVIII, 128, 129). Zunächst wendet er sich gegen die Ausflucht dieser Sophisten, dass sie nur wegen dem Publikum ihr Gebärdenspiel anwenden: Das sei nichts als Flunkerei, sie wollen nur ihr Unvermögen, durch eine vollendete Rede zu wirken, verbergen. Mit einem Schwall von Beispielen § 20 ff., hergenommen von den Waffen, der militärischen Disziplin, den Olympiasiegern, den Pferden, der körperlichen Schönheit, den Kunstwerken, den Lebensmitteln, den Dichtern, zeigt er, dass immer das Vollendete den besten Erfolg habe. Dieses bunte Durcheinander von Beispielen hat er wohl einer derartigen Sammlung entnommen (K. S. 242, A.

z. Z. 1). Auf dem Gebiete der Beredsamkeit weiss er kein besseres Beispiel anzuführen, als seine eigenen Reden. Im Vollgefühl des bereits erworbenen Ruhmes ruft er aus: „Wer hat mehr Beifall erworben als ich? Wer den Gebildeten als auch dem gewöhnlichen Volke so sehr gefallen? Und doch habe ich mich nie nach dem Geschmack des Publikums gerichtet, trotzdem ich über alle möglichen Gegenstände gesprochen habe (§ 42, 43). Diesen zweiten Gedanken, der Redner dürfe den Zuhörern keine Konzessionen machen, stutzt er ebenfalls mit vielen Vergleichen. Seine Gegner behandelt er verächtlich. Sie sind Schwätzer, welche die Massen betrügen (§ 44), vor dem grossen Haufen im Staub kriechen (§ 47), sich gebärden wie Betrunkene, zu tänzerhaften Bewegungen ihre Zuflucht nehmen, die für niemanden, denn für Hetären, passen (§ 61). Diese rhetorischen Falschmünzer sollten von den Festversammlungen ausgeschlossen werden, weil ihr Gebahren der Wohlanständigkeit schade (52, 63). Die subscriptio des A: *κοινοῖς ἀσίας ἐν σμύρνηι· ἐθαυμάσθη ὑπὲρ πάντας* lässt vermuten, dass er diese Rede vor den Vertretern der Provinz und vor einer grossen Menge hielt. Wenn er mit dieser scharfen Invektive rauschenden Beifall erzielte, so darf man sich nicht wundern; solche polemische Reden waren stets kräftige Zugstücke (Rohde, d. gr. R. 317).

Seine Angriffe auf die Sophisten setzte er am folgenden Tage fort in der Rede *Περὶ τοῦ παραφθέγματος*: *ἀδελφοὺς δέ που τοῖς χθές ἔοικα ποιήσεσθαι τοὺς λόγους, καὶ γὰρ ἡ ἀπόκρισις τῆς αὐτῆς ἔχεται γνωμῆς σχεδόν* (XXVIII, 18). Die Zusammengehörigkeit beider Reden hat Keil in seiner Ausgabe nachgewiesen (S. 139 ff.). Der ausschlaggebende Beweis dafür ist ein Zitat aus einem Hymnus auf den delischen Apollo (XXXIV, 35), das er deswegen nicht wiederholen will, weil es seinen Zuhörern noch im Gedächtnis hafte (XXVIII, 19).

Die Rede *περὶ τοῦ παραφθέγματος* wendet sich zunächst gegen einen Kritiker, der den Aristides kurz vorher getadelt hatte, weil er mitten in seine Athenarede ein Lob auf sich selber eingefügt hatte: *ὡς ἄρα οὐκ ὀρθῶς παραφθεγξαίμην μεταξὺ τοῦ ἐγκωμίου καὶ τῶν λόγων τῶν εἰς τὴν θεόν* (§ 2). Ihr Zweck ist, jenes Selbstlob, das er infolge einer plötzlichen Inspiration der Göttin bloss mündlich — *ἀπὸ τοῦ στόματος* (§ 94), *ἔξω τοῦ βιβλίου* (§ 137),

ἄγραφον (§ 21) — seinem geschriebenen Enkomion beigefügt hatte — daher παράφθεγμα, παραφθέγξασθαι (§ 17) — zu verteidigen. In dieser heikeln Angelegenheit verschanzt er sich hinter den allgemeinen Satz, Eigenlob sei gestattet, wofern es nur der Wirklichkeit entspreche (§ 11 ff.). Das sei sogar alte Sitte der Hellenen (§ 18). Damit hat er den Faden gefunden, den er behaglich weiter spinnen kann. Er führt eine Unmenge Zeugnisse an: Aussprüche von Dichtern, Prosaikern, Künstlern, Feldherrn, Staatsmännern, Epigramme auf Kunstwerken. Auch diese Sammlung, womit sich der Redner den Schein grammatischer Gelehrsamkeit gibt, verdankt er wahrscheinlich einem bequemen Handbuch dieser Art (K. 242, A. z. Z. 1). Da aber ein blosses Aneinanderreihen von Aussprüchen und Beispielen zu langweilig wäre, so putzt er sie echt rhetorisch auf, spickt sie mit Spott und Ironie. Beständig setzt er sich mit jenem ungenannten Widerpart auseinander — ein rhetorisches Kunstmittel, das wir auch in den Reden gegen Plato und die Philosophen finden. Er nennt ihn einen Sykophanten (§ 3, 79), zitiert ihn gleichsam vor Gericht. Indes noch wichtiger ist für den Sophisten seine eigenen Vorzüge hell zu beleuchten. Daher unterbricht er den ermüdenden Strom seiner Zeugnisse und erklärt, dass ein Mann von seinem bescheidenen und leutseligen Wesen sich rühmen dürfe, zumal wenn die Göttin selber ihn dazu angeregt habe (§ 102). Paraphthegmata lägen überhaupt in der Natur einer begeisterten Rede (§ 111 ff.) und machten den Zuhörer auf die Schönheiten eines rhetorischen Kunstwerkes aufmerksam, damit sie einen allseitigen Genuss davon hätten (§ 119 ff.) (Baumg. Ael. Ar. p. 6 ff., 116 ff.) [Interessant ist seine Ausführung über die sozusagen ekstatische Begeisterung, die den wahren Redner erfasst (§ 113—114)]. Nie habe er übrigens aus eigennützigen Absichten seine Reden gerühmt, um Jünglingen und unglücklichen Vätern Geld abzunehmen (§ 127 ff.), noch umgebe er sich mit dem üblichen Prunk der Sophisten; seine Reden enthalten die reinste Wahrheit. Es sei seine Art, auf den Gott (Asklepios) und auf sich selbst zu vertrauen, aber auch gegen jedermann höchst rücksichtsvoll zu sein, wie die Kurgäste in Pergamon bezeugen können. — Aristides benutzt den Anlass, den ihm jene Kritik geboten, seine ganze Lebensweise und seine rhetorische Richtung

zu verteidigen. Er gesteht, dass er manches an seinen Werken tadle und ausstreiche oder ändere (§ 14), dass er in attischem Stil und Sinn schreibe (§ 65), ja er behauptet, dass wenn er den früheren Staatsmännern, wie Demosthenes, Miltiades usw. eine fingierte Rede in den Mund lege, er sie stets so reden lassen könne, wie es ihrem Charakter usw. entspreche (§ 4—5). Je mehr er aber sich selbst lobt, um so verächtlicher behandelt er den Gegner, der sich unterstand, den bevorzugten Liebling des Asklepios zu schulmeistern (§ 3, § 153). Es ist nur der Ausdruck der tiefsten Verachtung, wenn er vorgibt, ihn nicht zu kennen (§ 3). Tatsächlich kennt er ihn gut genug. Woher hätte sonst Aristides Kenntnis von dessen Reden (§ 63), von dessen Vorliebe für die Redner gegenüber den Dichtern (§ 68) und für Demosthenes insbesondere (§ 75)? Es liesse sich eine ganze Musterkarte von höhnenden und schmähenden Bemerkungen zusammenstellen, womit er den unklugen Kritiker überhäuft (vgl. § 3, 9, 18, 37, 41, 95, 97, 98, 131, 135 etc.). Uebrigens gelten seine Angriffe nicht bloss einem einzelnen, sondern den gegnerischen Sophisten überhaupt, die mit vornehmer, ernster Miene und stolzem Schritte einhergehen, als wären sie die Herren über alle, die ihnen begegnen, die ein so geschminktes Wesen zur Schau tragen, dass sie Staunen erregen (§ 101). — Die beiden Reden XXXIV und XXVIII kennzeichnen somit unsern Rhetor als abgesagten Feind alles prahlerischen Prunkes und des theatralischen Wesens der Sophisten. Dass aber auch er, trotz seines scheinbar einfachen Auftretens nach Ruhm und Ansehen geizte, zeigen die Mehrzahl seiner Reden. Das Ziel war das gleiche, nur der Weg verschieden.

Eine ähnliche Stellung wie gegen die schauspielerhaften Vorträge der asianischen Sophisten nimmt Aristides gegen die Komödien ein. Die Echtheit seiner Rede *περὶ τοῦ μὴ δεῖν κωμῳ δεῖν* XXIX hat Keil S. 191 ff. gegen die von Schmid (Attic. II, 11) geäusserten Bedenken mit Glück verteidigt. Sie passt zum Charakter des Aristides, der in allen seinen Schriften für die Ehre der Götter eintritt und alles Unziemliche sorgfältig meidet. Da diese Rede an die Smyrnäer keine Anspielung auf den Untergang der Stadt enthält, so fällt sie vor das Unglücksjahr 178. Denn um den Eindruck seiner Worte zu steigern, hätte der

Rhetor gewiss seine Verdienste um die zerstörte Stadt hervorgehoben. Schon früher hatte er sich sehr scharf gegen Mimen und Tänzer ausgesprochen (XXXIV, 55 ff.). Nun sucht er durch einen eigenen *λόγος συμβουλευτικός* (§ 3, 33) die Smyrnäer zu bestimmen, die Blasphemien und die ausgelassenen Umzüge bei Tag und besonders bei Nacht an den Götterfesten, zumal an denen des Dionysos und der Aphrodite abzuschaffen (§ 4). Der Redner ist sich seines schwierigen Standpunktes gegenüber einer alten, beliebten Sitte bewusst; darum seine vorsichtige, vorbereitende Einleitung, darum am Schluss sein Kompliment an die Smyrnäer wegen ihrer hohen Bildung. Als eifriger Verehrer der Götter und Erzieher der Jugend verlangt er, dass solche laszive und schmähsüchtige Stücke, wie sie zur Darstellung gelangen, weder gedichtet noch aufgeführt werden dürfen. Derartige Schmähungen im Theater passten schlecht zur Festesfeier und ihrer Idee der allgemeinen Verbrüderung (§ 7, 8), seien ein Widerspruch zu dem alten geheiligten Heroldsruf *εὐφημεῖτε* (§ 9, 10). — Im zweiten Teil (§ 16 ff.) bekämpft er als Erzieher die Scheingründe, womit die Freunde der Komödie sie verteidigten, z. B. dass die Freiheit zu schmähen erzieherisch wirke, da sie die Menschen vom Bösen abschrecke. „Wie? Diese Mimen aus der Hefe des Volkes sollten richtige Erzieher unserer Kinder und Frauen und der ganzen Bürgerschaft sein? Ueberdies sind nicht die Theater für die Erziehung der Jugend da, sondern die Schulen (§ 21). Ja, wenn wirklich nur die Schlechten in der Komödie gerügt würden, dann könnte man es hingehen lassen. Allein die Darsteller werden durch Hass oder Bestechung beeinflusst, auch Unschuldige zu verspotten, während Schuldige unbehelligt bleiben, weil sie Geld gegeben haben. So wird diese Schmähfreiheit des Theaters geradezu ein Erpressungsmittel. Will sich ein ehrenhafter Mann nicht öffentlich beschimpfen lassen, muss er notgedrungen von diesen Nichtswürdigen sich die Sicherheit davor erkaufen“ (§ 26). Zum Schlusse führt der Redner als wirksame Beweggründe die Ehre und das Geschäftsinteresse Smyrnas ins Treffen. „Die Ehre der Stadt leidet unter diesen Komödien; denn man hält alle Bürger für solche Leute, wie einige von ihnen auf der Bühne verspottet werden. Bietet nicht jetzt noch die alte Komödie ein ganzes Arsenal von An-

griffen auf Athen? Und doch wie viel Nützliches enthalten jene Parabasen gegenüber der Gemeinheit und Ausgelassenheit der Sprache, den Liedern und Gesten unserer Mimen! Kann das der Stadt Ehre und Nutzen bringen, wenn in Bädern und Gassen, auf dem Markte und im Hause Weiber und Kinder schmutzige Lieder singen? Fremde verschont man in den Komödien, Bürger und Einheimische aber müssen sich Beschimpfungen gefallen lassen. Sollte man es wagen auch Fremde zu verspotten, dann seht zu, ob noch fernerhin Eltern ihre Söhne in euere Stadt zur Erziehung schicken werden."

Im allgemeinen eifert Aristides mehr gegen den Spott und die Schmähungen der Komödien, als gegen den sittenlosen Inhalt. Dies legt den Gedanken nahe, dass der Rhetor selber auf der Bühne karikiert worden sei. Seine Absonderlichkeiten boten in der Tat Stoff genug. In diesem Falle jedoch erwarteten wir eine ganz andere Philippika, deren Ton zum mindesten dem der beiden Reden gegen die Sophisten nicht nachstehen würde. Von seinen Beziehungen zu Asklepios schweigt er ganz und gar, wie denn überhaupt die Person des Redners ganz zurücktritt. Infolgedessen ist es nicht wahrscheinlich, dass es eine Rede in eigener Angelegenheit ist. Sie ist eher ein Ausfluss seines sittlichen Ernstes und ist von kulturgeschichtlichem Interesse, besonders für den Tiefstand der damaligen szenischen Aufführungen. Der sittenstrenge Aristides ist nicht ein Feind der Komödie an sich — er anerkennt das Gute der alten Komödie (§ 27) —, sondern der lasziven Aufführungen, die nicht einmal den Namen von Komödien verdienten (§ 29), den Götterfesten zur Schmach seien und zur Entsittlichung und Verrohung der Zuschauer führten (§ 14).

Noch schärfer scheint sich der Rhetor in seiner verlorenen Rede gegen die Tänzer ausgesprochen zu haben, von der Mesk (Wiener Studien, XXX, 1908, 59—74) aus Libanios, 64, *πρὸς Ἀριστείδην ὑπὲρ τῶν ὀρχηστῶν* (Libanii opera, ed. Fœrster, IV, 420 ff.) ein Bild zu gewinnen sucht. Die an die Lazedämonier gerichtete Rede handelte im ersten Teil von der Tanzkunst, im zweiten von den Tänzern. Aristides, der den Pantomimus ein Kind Aegyptens und die Tänzer Syrer nennt, fordert die Lazedämonier auf, diese zu vertreiben. Libanios polemisierte als Syrer gegen die heftigen Ausfälle unseres Sophisten.

ooOoo

## 9. Das zehnte Jahr der Krankheit und ihr Ende.

Was uns Aristides über seine Krankheit erzählt, bezieht sich hauptsächlich auf die ersten vier oder fünf Jahre. Epochemachend war für ihn das zehnte Krankheitsjahr, das ihm eine sechsmonatliche Besserung brachte. Vor dieses wichtige Ereignis ist wohl die Krankheit und der Tod seines Dieners Zosimos anzusetzen, worüber uns der Rhetor ausführlich berichtet. Offenbar wollte er damit seinem ergebenen Vertrauten, der zugleich ein geschickter Arzt war, ein Denkmal setzen. Allein dieser schöne, menschliche Zug wird nur zu sehr verzerrt und verdüstert durch die unverhüllte Absicht, die Macht des Asklepios und das Ansehen, das Aristides beim Heilgotte genoss, den Lesern recht klar zu machen. — Bei einer Reise des Rhetors von seiner Heimat nach Pergamon erkrankte Zosimos sehr schwer (XLVII, 69 ff.). Mit Mühe erlangte der Sophist vom Gott Genesung für seinen Diener. Vier Monate hielt die Heilung an. Da traf es sich, dass im Winter ein anderer Diener auf einem 400 Stadien (74 km.) entfernten Landgut erkrankte. Trotzdem der Gott, der dem Aristides in der Gestalt des Neokoren Asklepiakos erschien, dem Zosimos verbieten liess, den Kranken aufzusuchen, ging der pflichtgetreue Arzt dennoch hin. Auf der Reise stürzte er aus dem Schlitten und erlitt sonstiges Ungemach, so dass er aufs neue erkrankte. Obwohl Aristides es wusste, besuchte er den Sterbenden nicht, weil dieser sich gegen das Gebot des Gottes verfehlt hatte. Uebrigens hatte Zosimos seinen Tod noch durch eine andere Uebertretung verdient; er hatte nämlich geopfertes Kuhfleisch genossen, trotzdem ihm solches, wie dem Aristides verboten war (XLIX, 37). — Sein Lebensende kann nicht vor dem Jahre 153 erfolgt sein. Denn im Herbst 152 ging er im Auftrage seines Herrn zu den Verhandlungen nach Oberphrygien. Sehr wahrscheinlich traf ihn die erste Krankheit, von der er wieder genas, gerade nach jener Gesandtschaftsreise, als er dem Aristides, wie ich denke, nach Mysien Bericht gebracht hatte. Eben nach jenen Verhandlungen auf dem Landtag zog Aristides nach Pergamon (L, 103,

104); es war etwa anfangs Oktober. Wenn die Genesung des Zosimos etwa vier Monate anhielt, so gewinnen wir als Datum seines Todes Ende Januar oder Anfang Februar 153. Dass Aristides sich damals in Pergamon befand, deutet die Erscheinung des Heilgottes in Gestalt des Neokoren Asklepiakos an, sowie der Umstand, dass das Landgut, wohin sich Zosimos begab, 400 Stadien entfernt war. Es wird wohl das Laneion oder ein anderes mysisches Landgut des Rhetors gewesen sein. Dass von jetzt an Zosimos nicht mehr erwähnt wird, vielmehr Alkimos im Jahre 153/154 als Gesandter verwendet wird (L, § 97), macht wahrscheinlich, dass sein Tod im Anfang des Jahres 153 erfolgte. Wenn im Tagebuch aus dem Jahre 156 sein Name noch zweimal vorkommt, so ist zu beachten, dass es sich dort nur um Traumerzählungen handelt (XLVII, 27, 40). Dasselbe gilt von L, 59. Wir dürfen uns nicht wundern, wenn sich Aristides auch später noch des vertrauten Dieners erinnert, dessen Tod ihn mit so grosser Trauer erfüllte, dass ihn sogar Sarapis und die chthonischen Gottheiten durch nächtliche Erscheinungen von diesem Uebermass abmahnen mussten (IL, 47). Berührt uns dieses freundschaftliche Verhältnis des Sophisten zu seinem Verwalter recht angenehm, so zerstört er selber den guten Eindruck dadurch, dass er den Tod des Zosimos als Folge des Ungehorsams gegen den Gott hinstellt, statt als ein Opfer des ärztlichen Berufes. So setzt er dem Verstorbenen nicht ein ehrendes Denkmal, sondern stempelt ihn zu einem Widerspenstigen gegen den Gott. Auch das werden wir dem schrullenhaften Rhetor schwerlich verzeihen, dass er den Sterbenden nicht besuchte. Welch ein Gegensatz bildet dieses Benehmen zu ihrer teilnehmenden Liebe und Sorge, die sie vorher in der Krankheit gegenseitig empfanden (XLVII, 70). Ueberhaupt verwischt diese lächerliche Sucht, sich mit dem Glorienschein eines bevorzugten Lieblings des Gottes zu umgeben, den Eindruck, den sonst sein leutseliges Wesen gegen seine Untergebenen macht. So wohltuend seine Liebe zur Familie des Alkimos wirkt, so abstossend wirkt z. B. jene langatmige, alberne Vision über den Tod der jungen Philumene (LI, 22 ff.), sowie auch die Bemerkung, dass sowohl sie, wie auch ihr Bruder Hermeias ihr Leben für den Rhetor opfern mussten (LI, 25).

Dass die Leiden und Kuren unter der Leitung des Gottes auch nach jener schweren Krisis (IL, 16 ff.) im alten Stil fortdauerten, entnehmen wir eben aus der Schilderung von den letzten Geschicken des Zosimos (XLVII, 69 ff.). Erst im zehnten Jahre gefiel es dem Gott eine Unterbrechung in der Krankheit zu bewirken (L, 1—12). Am Anfang d. J. 155 sagte ihm eine Traumgestalt: „Ich habe an der gleichen Krankheit gelitten und bin im zehnten Jahre auf den Befehl des Asklepios an jene Orte gereist, wo die Krankheit begonnen hatte und bin von ihr befreit worden". Sofort brach er von seinem väterlichen Hause zu den Thermen am Aisepos auf, die zwei Tagereisen entfernt waren. In gerader Linie beträgt die Entfernung nur 30 km (Wiegand a. a. O. S. 281), aber zwischen dem Tarsios und Aisepos liegt schwieriges Bergland, so dass der Fahrweg über Poimanenon etwa zwei Tage in Anspruch nahm. Poimanenon, das Aristides nach einer Fahrt von 160 Stadien erreichte, ist nach Wiegand a. a. O. 282 das heutige Eskimanias; denn es sei 160 Stadien (29 km) von Ilidjaköi, das er mit *Διὸς χωρίον* identifiziert, entfernt. Schon in Poimanenon, wo ein berühmter Tempel des Asklepios war, fühlte Aristides eine bedeutende Erleichterung. Am Aisepos schrieb ihm der Gott die Diät vor, zunächst Enthaltung von Bädern. Wiegand glaubt diese Thermen bei Gönen gefunden zu haben, wo sich Reste einer römischen Thermenanlage und eine heisse noch heute benutzte Schwefelquelle vorfinden. Der Ort ist 218 Stadien von Poimanenon entfernt und hiess vielleicht *Ἀρτέμιδος θερμαί*, weil Aristides auf dem Hinweg Lieder auf die *Θερμαῖα Ἄρτεμις* dichtete (L, 4). — Schon nach drei oder vier Tagen wurde dem Kranken die Heimkehr befohlen. Einerseits war er voll Freude, andererseits fürchtete er, die Heilung werde nicht andauern. Von seinen Hausgenossen wurde er mit Jubel und Freudenliedern empfangen. Die alte Amme wurde vor Freude sogar gesund und erhob sich vom Krankenlager und ging dem Geheilten entgegen. Jetzt trat eine völlige Aenderung in seinem körperlichen Befinden und in seiner Lebensweise ein. Er konnte die neblige Luft wieder leichter ertragen, lange Strecken Weges wieder mühelos zurücklegen, die Decken als überflüssig beseitigen, beliebige Nahrung geniessen und die Entzündungen um Adern und Sehnen hörten

auf (L, 8). Zu Hause wie in der Oeffentlichkeit konnte er sich wieder an Redeagonen beteiligen und er bereiste wieder Städte mit dem gleichen glücklichen Erfolg wie früher. Gerade in den Anfang des Jahres 155 fallen jene Ereignisse unter dem Prokonsulat des Severus. Eben als er am Aisepos weilte, wurde er zum Eirenarchen gewählt. Dann zogen sich die Verhandlungen darüber und der Kampf um die Atelie bis zum Frühjahr hin. Die Genesung kam ihm wohl zu statten; denn jene Angelegenheiten erforderten seine Gegenwart bald in Smyrna, bald in Pergamon, bald in seiner Heimat. In der gleichen Zeit hielt er auch die Rede auf Athene in Baris und die beiden Reden gegen die Sophisten.

Weil das zehnte Krankheitsjahr eine so wichtige Rolle im Leben des Sophisten spielt, teilt er uns daraus noch weitere Erlebnisse mit. Wir erfahren, dass der Rhetor Quadratus den Severus im Amte ablöste (L, 71, 63 ff.) und mit Aristides sehr befreundet wurde. Dieser schickte dem Prokonsul beim Amtsantritt, der bei den Statthaltern der senatorischen Provinzen etwa Anfang Mai erfolgte, einen Brief, in dem er ihn über die Angelegenheiten unter den frühern Statthaltern unterrichtete. Huldvoll nahm Quadratus dieses Schreiben auf und bei seinem Abschied aus der Provinz sandte er einen freundlichen Brief an den Sophisten. Bei seiner bekannten Bescheidenheit will Aristides darüber nichts verlauten lassen, damit es ihm nicht als Prahlerei ausgelegt werde; übrigens seien diese Ehrungen von den Statthaltern nur geringfügig im Vergleich zu denen von Seite der Götter.

Den ausführlichsten Bericht über seinen Gesundheitszustand im folgenden Jahre (156) bietet uns sein Tagebuch in der ersten heiligen Rede (XLVII, 5—58); das mit dem 12. Posideon (5. Januar) beginnt und sich bis zum 22. Lenaion (16. Februar) erstreckt [1])

[1]) Dass dieser Tagebuchbericht in den Anfang des Jahres 156 fällt, zeigt die Erwähnung des Prokonsuls Quadratus (XLVII, 22). Eine Schwierigkeit bereitet die Bemerkung, dass der Kaiser, an den der Rhetor eine Rede sandte, sich damals in Syrien befand (§ 33) und mit dem Partherkönig Volagases Friedensverhandlungen pflegte (§ 36). Dass der Kaiser, den er rasch nacheinander dreimal nennt (auch § 23), nur Pius sein kann, zeigt die dritte Stelle, wo Aristides das ausdrücklich sagt: Ἀντωνῖνον τὸν αὐτοκράτορα τὸν πρεσβύτερον und ihn dadurch von seinem Adoptivsohn und damaligen Mitregenten Marcus unterscheidet. Nun aber sagt die Vita (Pius 7, 11), dass

(vgl. K. S. 377, A. z. Z. 11, S. 389, z. Z. 2). Aristides ist wieder krank und zwar am Unterleibe. Besonders litt er an nächtlichen Magenbeschwerden, die ihm Schlaflosigkeit verursachten. Die Verhaltungsmassregeln, die ihm der Gott Tag für Tag in mannigfachen Träumen vorschrieb, bestanden in *ἀλουσία, ἔμετος, ἀσιτία.* Vielfach stehen die sonderbaren Träume in gar keinem Zusammenhang mit der Krankheit. Aristides verweilt in ihnen bald in Smyrna, bald in Pergamon, bald zu Hause, mit Vorliebe aber in Gesellschaft der Kaiser. Sein Aufenthaltsort war damals seine mysische Heimat (XLVII, 51). Schliesslich heilte ihn der Gott von dem Unterleibsleiden, indem er ihm Gänsefett gab zugleich mit dem Auftrag, Apollo in seinem Heiligtum in der mysischen Ebene zu befragen (LI, 19 ff., vgl. K. S. 390, A. z. Z. 5).

Daran schliesst Aristides (§ 59—60) einen summarischen Bericht über seine Lebensweise bis zur Abfassung der ersten heiligen Rede. Fünf Jahre und einige Monate enthielt er sich der Bäder — Winterbäder (!) ausgenommen. Zwei Jahre und zwei Monate machte er Vomitionskuren durch mit unzähligen Klystieren und Aderlässen und bei beständigem Fasten. Trotz dieser mühseligen Lebensweise schrieb und deklamierte er Tag für Tag und feilte die Reden aus. Selbst wenn er bis Mitternacht arbeitete, so begann er doch am frühen Morgen wieder aufs neue, gleich Sokrates nach dem Symposion. Diese litterarische Beschäftigung war ihm bei allem Fasten die wahre

Pius Italien nie verlassen habe, wogegen nur das Zeugnis des Malalas steht (p. 280 ff., Bonn). Vgl. P.-W. II, 2508 und Corssen, das Todesjahr Polykarps. Zeitschr. f. d. neutestam. Wissensch. 3, 61 ff. — Eine allseitig befriedigende Lösung ist in dieser Frage, wie überhaupt in der Chronologie der Lebensgeschichte des Rhetors noch nicht gefunden. Je mehr man die heiligen Reden liest, um so mehr gewinnt man den Eindruck, als ob Aristides mit den zeitlichen Angaben Versteckensspiel treibe. Besonders sind seine Traumerzählungen mit grosser Vorsicht aufzunehmen, da oft darin Personen oder Ereignisse erwähnt werden, die weit voraus liegen. So scheint er beim Abfassen der Rede L sich mit Zosimos zu unterhalten, der doch schon lange vorher gestorben war. Die Infinitivkonstruktion an jener Stelle (§ 59), abhängig von *ἔδοξα*, zeigt aber, dass er seinem Diener im Traum den gehabten Traum erzählt. — Grössere Sicherheit in der Aristides-Chronologie wird erst dann erzielt werden, wenn einmal die gleichzeitigen geschichtlichen Ereignisse (z. B. das Erdbeben auf Rhodos) und vor allem die Amtsjahre aller vorkommenden Prokonsuln unzweifelhaft feststehen.

Nahrung. — Ueber den weitern Verlauf der Krankheit sind wir im Ungewissen; denn die sechste heilige Rede, welche mit der Erzählung des 12. Jahres seiner Krankheit beginnt, ist ein Torso. Noch während seines Leidens schrieb er die erste heilige Rede. Denn seit der Befreiung von dem Unterleibsleiden verflossen fünf Jahre und einige Monate unter *ἀλουσία* und zwei Jahre und zwei Monate unter Erbrechen und noch dauern die Fasten fort bis in den Winter hinein, wo er die Rede schrieb (§ 60) Die genannten Zahlen dürfen nicht als Nacheinander, sondern müssen als Nebeneinander aufgefasst werden. Denn schon im Tagebuch werden *ἀλουσία* und *ἐμετός*, wofür er nachher (§ 59) *τὸ τῆς καθάρσεως τῆς ἄνω* sagt, neben einander genannt. Somit verfasste Aristides diese erste Rede fünf Jahre und einige Monate nach dem Winter 155/156, etwa im Winter 160/161. Dass schon einige Jahre seit seinem Unterleibsleiden verstrichen sind, sagen die Worte, mit denen das Tagebuch beginnt: *Ἦν μὲν γὰρ Ποσιδεὼν μήν, ἴστε οἷου χειμῶνος* (XLVII, § 5). — Die Komposition ist sehr lose, die Einleitung 1—4 hebt die Schwierigkeit einer genauen Darstellung seiner Krankheitsgeschichte hervor. Der Stoff sei zu reichhaltig. An Hand seines Tagebuches erzählt er (§ 5—60) sein Leiden *περὶ ἤτρου*. Die wirren Träume und die sich wiederholenden Bemerkungen *ἀλουσία* und *ἐμετός* bieten wenig Interesse. Die Schilderung des zweiten Leidens (*τὸ τοῦ φύματος*), das zeitlich dem ersten um viele Jahre vorausgeht, schloss er wegen der Aehnlichkeit beider Krankheitserscheinungen an (§ 61—68). Weil in beiden Abschnitten der *τροφεύς* Zosimos genannt wird, so werden dessen letzte Lebensschicksale angeführt (§ 69—77). Zum Schlusse wird ihm, dem untreuen Diener des Gottes, die gehorsame Verehrerin des Asklepios, die Amme Philumena, gegenübergestellt.

## 10. Oeffentliches Auftreten in Kyzikos und Ephesos.

Im Sommer 161 unternahm Aristides, obwohl noch schwer leidend, eine Reise von Smyrna nach Kyzikos. Kaum über eine andere Reise gibt uns der Rhetor so genauen Bericht wie über diese (LI, 1—18). Derselbe ist von kulturhistorischem Interesse bezüglich der Art des Reisens in jener Zeit (Friedländer, Sittengeschichte [8] II, 41). Während man die Wagen bereit machte, wartete er vor der Stadt, bis die grösste Mittagshitze vorüber war. Die Gepäckwagen schickte er zum nächsten Reiseziel, Myrina, voraus. Bei Sonnenuntergang gelangte er an den Hermos. Wegen schlechter Herberge zieht er weiter und ebenso in Larissa, der folgenden Station. Um Mitternacht in Kyme eintreffend findet er alles geschlossen und so drängt er die Begleiter zur Weiterreise. Beim Hahnenschrei wird die Hafenstadt Myrina erreicht, wo eben die vorausgeschickte Dienerschaft angekommen war und vor dem Gasthaus weilte. Erst spät findet er bei einem Bekannten Unterkunft. Nach kurzer Rast setzt er die Reise nach Gryneion fort, wo er dem Apollo opferte, wie er es immer tat, so oft er vorüberkam. Von Elaia gelangte er am folgenden, d. h. am dritten Reisetage nach Pergamon. Hier gedachte er einige Tage zu bleiben, aber gleich drängt ihn eine Erscheinung zur Weiterreise, und er, der willfährige Diener des Asklepios, befiehlt den Sklaven, ihm zu folgen, während er vorausgeht. Am zweiten oder dritten Tag kommt er in seiner Heimat an. Ehe er die Schwelle des väterlichen Hauses überschreitet, opfert er im Zeusheiligtum, wie es ihm in Smyrna aufgetragen worden war, und er fühlte sich wohler. Ein Monat vor dem Anfang des kleinasiatischen Jahres, etwa Ende August, fand in Kyzikos eine Tempelweihe statt. Merkwürdig ist, dass nur Träume ihn bestimmt haben sollen, zu diesem Feste zu gehen und dabei eine Rede zu halten, und zwar erst jetzt in seiner Heimat; in Smyrna nämlich hatte ihm der Gott bloss sofort nach Hause abzureisen befohlen (§ 1, 10). Gewiss wird er von der Stadt selbst eingeladen worden sein. Den Weg von Hadrianu-Therai bis Kyzikos legte er ebenfalls in nervöser Hast

zurück. Etwa mittags abreisend kommt er abends zu den heissen Quellen. Dort findet er wegen der grossen, lärmenden Volksmenge keine Unterkunft. Nur wenige Begleiter folgen ihm noch bis zu einem 40 Stadien entfernten Dorfe, wo er gleichfalls nirgends unterkam. So benutzte er die Nacht zur Weiterreise, bis von den ermatteten Begleitern nur noch zwei aushielten. Wie sehr hatten Freunde und Diener unter dem wunderlichen Gebahren des Rhetors auf der ganzen Reise zu leiden! Er selber will durch seine überstürzende Eile seinen pünktlichen Gehorsam gegen den Gott bekunden. Der Rhetor übernachtete am aphnitischen See (P.-W. I, 2722), — denn das ist der von Kyzikos 120 Stadien entfernte See — nachdem er nacheinander von seiner Heimat aus 320 Stadien (59 km.) zurückgelegt hatte. Mit Mühe bekam er in dem kleinen Gasthause ein Lager mit sauberer Decke. In seinen staubigen Reisekleidern und durstig verbrachte er die Nacht zum grössten Teil sitzend. Ohne die Gefährten zu erwarten, zog er beim Morgengrauen weiter und versüsste sich die Reise durch die Vorbereitung seiner Festrede. Das bewerkstelligte er so, dass er die Gedanken, die ihm in den Sinn gekommen waren, stets wiederholte und so dem Gedächtnis einprägte. — So ausführlich der Sophist seine Reise nach Kyzikos schildert, so sehr kargt er mit den Worten über den dortigen Aufenthalt. In seltener Bescheidenheit will er sich nicht über die begeisterte Aufnahme verbreiten, die seine Rede auf dem Rathause und die Weiherede vor der Festversammlung fand. Obgleich er sich nicht auf eine vorliegende Rede beruft, so zeigt doch die Einleitung und das ganze Thema, dass der *πανηγυρικὸς ἐν Κυζίκῳ περὶ τοῦ ναοῦ* (XXVII) diese Weiherede ist (vgl. § 2, 3, mit LI, 11, 16).

Gleich im ersten Satz gibt der Rhetor Einteilung und Inhalt seines Vortrags an: *ἥτε γὰρ πόλις ἀξία τῆς σπουδῆς, . . . τό τε ἔργον ἐφ' ᾧ τὴν ἱερομηνίαν ποιεῖται μέγιστον τῶν εἰς ὄψιν ἐλθόντων ἀνθρώποις, οἵ τε καιροὶ τῶν πώποτε ἄριστοι. . . .* Das Thema ist geschickt gewählt, um von den Bewohnern von Kyzikos reichen Beifall zu gewinnen. Der erste Punkt (§ 1—15) behandelt nach dem rhetorischen Schema Gründung, Lage, Gestalt und Bauten der Stadt. Letztere bieten den Uebergang zum zweiten Teil, zum Preise des Tempels (§ 16—21). Er ist erbaut aus den Steinbrüchen

von Prokonnesos, er wird wegen seiner gewaltigen Höhe künftig den Schiffen das Wahrzeichen der Stadt sein. Er hat drei Geschosse, von denen eins unterirdisch ist, und unterirdische Gänge und auch Galerien (K. S. 130, A. z. Z. 17). Im übrigen weiss er vom Tempel wenig Interessantes zu sagen, nicht einmal die Gottheit wird genannt, für die er gebaut ist. Die Bemerkung: *ἐπεγρύψεσθε μὲν γὰρ τὸν ἄριστον τῶν εἰς ἐκεῖνον τὸν χρύνον βασιλέων* (§ 22) zeigt, dass es sich um den durch das Eingreifen Hadrians vollendeten Tempel des Hades und der Persephone handelt, der noch bis 1063 stand (Hermes 32, S. 497, Keil, Kyzikenisches). Die Erwähnung des Kaisers führt den Rhetor zum dritten Teil (§ 22 ff.), der ihm mehr am Herzen liegt, als das Lob auf das neuerbaute Heiligtum; denn die grössere Hälfte der Rede ist ein Hymnus auf die glücklichen Zeiten, in denen er lebt. Dieses Glück verdankt die Welt vor allem den beiden Herrschern, die auf ihrem Thron das schönste Beispiel der Eintracht geben. Daran knüpft er am Schlusse die moralische Nutzanwendung, dass die Städte sich als Schwestern betrachten, Unruhe und nichtige Streitigkeiten aufgeben und dafür Friede, Freundschaft und Gerechtigkeit pflegen sollen. — Die Eintracht der beiden Kaiser wird so ausführlich geschildert, weil die Rede verfasst ist unter dem frischen Eindruck einer bisher unbekannten Doppelregierung. Zwar hatte auch Pius den Marcus zum Mitregenten ernannt, aber nur zum Cäsar, nicht zum gleichberechtigten Augustus. Ueberdies handelte es sich damals um Vater und Sohn, jetzt aber um zwei Brüder, die mit einander gemeinsame Herrscherakte unterzeichnen (P.-W. I, 2288, zum Jahr 161). Das streicht denn Aristides auch gebührend hervor (§ 28): *ὦ θαυμαστοῦ μὲν τοῦ μηδὲν δεομένου βασιλεύειν, εἰ μὴ δοκοίη τῷ ἀδελφῷ, θαυμαστοῦ δὲ τοῦ μὴ δεχομένου βασιλεύειν, εἰ μὴ σὺν τῷ ἀδελφῷ.* Daher ist dieses begeisterte Lob auf die gemeinsame Herrschaft der beiden Adoptivbrüder ein Beweis, dass die Rede im Jahre 161 verfasst ist, eben in dem Jahre, wo dieses Beispiel der Eintracht noch ganz neu war und dem Redner ein erwünschtes Motiv bot. Dass die Rede nicht später gehalten sein kann, beweist uns sein gänzliches Schweigen vom Partherkrieg, der i. J. 162 begann, sowie seine Krankheit, an der er immer noch leidet (LI, 1) und die 162 zu Ende ist.

Die Rückkehr in seine mysische Heimat erfolgte ähnlich wie die Hinreise auf Befehl des Gottes und in hastiger Eile. Denn ohne sich Rast oder Speise zu gönnen, kam er etwas vor Mitternacht auf ein Bauerngehöft, das zu seinem Landgut gehörte, an, nachdem er 400 Stadien (74 km) zurückgelegt hatte und am folgenden Tag nach dem Laneion (LI, § 17).

Bei Anbruch des Winters zog es den Rhetor wieder nach Smyrna (LI, 18 ff.). Kaum war er abgereist, so wurde ihm der Tod der Philumene, der Tochter seines Verwalters Alkimos, berichtet. Er schätzt sich glücklich nicht Zeuge des Unglücks gewesen zu sein. Durch eine recht geschmacklose Traumerzählung will er uns weismachen, wie das Mädchen für ihn das Leben habe hingeben müssen. Als er wegen schlechter Witterung fünf Tage beim Apolloheiligtum in der mysischen Ebene gerastet hatte, kam er am sechsten Tage, nach einer Reise von 300 Stadien (55 km) am Abend des römischen Neujahrstages 162 in Pergamon an. War die ganze Reise unter Zeichen und Wundern verlaufen, so namentlich der Einzug in das Asklepieion. Während ein schneidend kalter Nordwind wehte, und es linker Hand regnete und rechter Hand schneite, zog es sich über Aristides wie ein Gürtel bis zum Heiligtum, der ihm Schutz und Licht gewährte. Bis die Begleiter kamen, besuchte er das Heiligtum in allen seinen Teilen. — In Pergamon wurde er mit grosser Freude aufgenommen; alles war begierig, ihn reden zu hören, alles war voll Besorgnis, er möchte die Stadt bald wieder verlassen. Das war auch der Fall. Nicht Pergamon war beim Aufbruch in der Heimat sein Ziel gewesen, sondern Smyrna (LI, 18, 34).

Grosse Ehrung wurde seinem Rednertalente, als er nach fast halbjähriger Abwesenheit, etwa im Laufe des Januar 162 wieder in Smyrna eintraf (LI, 29 ff.). Seine Ankunft war ein Ereignis. Man eilte ihm entgegen; die vornehmsten Jünglinge scharten sich um ihn. Sehr belehrend über die gegenseitige Konkurrenz der Sophisten ist die Schilderung, wie er einen Aegypter aus dem Felde schlug (LI, 30—34). Mit der grössten Verachtung spricht er von diesem *ἀνθρωπίσκος*, der mit reklamehaftem Gepränge in die Stadt eingezogen war und durch grosse Bestechungen und Prahlereien einige Beamte und viele Private für sich gewonnen hatte. Sein Auftreten im Theater nennt er

ein εἰσπηδᾶν. Von diesem Eindringling, „dessen grosse Unverschämtheit die Stadt im Banne hielt", hörte Aristides erst spät, da er selber nicht öffentlich auftrat, sondern zu Hause seinen Freunden Vorträge hielt. Als der ägyptische Sophist im Odeon sich produzieren wollte, wurde unser Rhetor durch einen Traum aufgefordert, an diesem Tage um die vierte Stunde auf dem Rathaus zu sprechen. Nach einer Beratung mit seinen Freunden liess er beinahe noch in letzter Stunde eine Ankündigung anschlagen. Trotzdem fand sich eine Kopf an Kopf gedrängte Menge ein. Und da herrschte nun ein Beifallssturm und Enthusiasmus sowohl beim Proagon, als nachher beim eigentlichen Agon, so dass niemand sass, sondern alles vom ersten Worte an dastand, in Spannung war, sich freute, sich verwunderte, dem Redenden zunickte und unerhörten Beifall spendete. Und der Erfolg des Aegypters? Ganze siebenzehn Zuhörer hatte er gehabt, trotzdem er drei Tage lang eifrige Reklame für seinen Vortrag gemacht hatte. — Die ganze Stelle ist ein lebendiges Bild von der Begeisterungsfähigkeit der Griechen für derartiges rhetorisches Feuerwerk. Kein Wunder, wenn der Sophistenberuf damals so viele anlockte. — Nachdem uns Aristides seinen glänzenden Sieg in starken Farben ausgemalt hat, findet er es nötig, wieder den Bescheidenen su spielen. Er wolle die weitern Folgen für jenen Sophisten nicht erzählen, er habe auch das übrige nur erwähnt, um zu zeigen, wie sein Traum sich erfüllte.

Auch von einem ähnlichen Erfolg, den er kurz darauf in Ephesos gewann (LI, 35), will er schweigen. Wahrscheinlich ist diese Reise nach Ephesos mit ihrem Gewinn an Ruhm identisch mit der in der zweiten heiligen Rede erwähnten (XLVIII, 81—82). Denn sie findet später statt, als die dort geschilderten Bäder und Kuren, die alle die in ersten Krankheitsjahre gehören. Ferner sagt er: „der Gott sandte mich der Reden wegen nach Ephesos" und bemerkt, dass er bei seinem Auftreten grosse Bewunderung fand, ja dass sogar viele, die auf dem Weg zu den Schauspielen in Pergamon waren, umkehrten, als sie ihm begegneten. Indes ist es möglich, dass Aristides auch zweimal in Ephesos auftrat. Jedenfalls war er bereits mit der altberühmten Stadt in gute Beziehung getreten, als er sie auf dem Städtetag in Pergamon durch seinen beredten Mund nebst Pergamon und Smyrna verherrlichte.

Kurz nach seiner Kunstreise in die Hauptstadt der Provinz feiert er in Smyrna einen neuen, unerhörten Triumph, vielleicht etwa im Frühjahr 162 (LI, 38 ff.). Wiederum sind es die geckenhaften Berufsgenossen, gegen die er an zwei Tagen sein rednerisches Geschütz richtet. In Smyrna war eben damals ein solches Exemplar von einem aufgeputzten Sophisten (*ἀνὴρ κατὰ δέρμα θαυμαστός*), der das Rathaus gleichsam gepachtet hatte (*τοῦ βουλευτηρίου φρουρός*) — dehnte er doch seine Schulübungen bis zum Mittag aus, obwohl die Freunde und Schüler des Aristides bereits erschienen waren und dadurch das Auftreten des Rhetors ankündigten. Dieser erschien am Mittag, nachdem er auf Befehl des Gottes gehörig gespeist hatte, und hielt eine hervorragende Rede gegen die Sophisten. Es war einer der angenehmsten Tage, den er als Redner genoss. Die ganze Zuhörerschaft hieng sozusagen an seinen Lippen, und als er geendet hatte, da nötigte man ihn noch zu einer zweiten Rede. Aristides, der sich zuerst dagegen sträubte, erinnerte sich, dass der Gott ihm vor dem Auftreten zu speisen befohlen und erkannte darin einen Wink, auch den zweiten Agon zu bestehen. Erst gegen Sonnenuntergang verliess er das Rathaus und trat am folgenden Tage wieder auf. Die ganze Erzählung soll uns nicht bloss die Fürsorge des Gottes zeigen, sondern auch, dass Aristides ein Meister war in der wohlvorbereiteten wie in der extemporierten Rede; deswegen sagt er, dass nach der ersten Exideixis alle ihn baten, Themen entgegenzunehmen und ein zweites Mal aufzutreten (§ 40).

## 11. Erkrankung an der Pest. Die heiligen Reden. Die Reden auf Asklepios und Herakles.

In das Jahr 162, wo die genannten Redekämpfe in Smyrna stattfanden, fällt das Ende seiner 17jährigen Krankheit, wie sie ihm prophezeit worden sein soll. Von dieser Krankheit unterscheidet er die Pest, die ihn später, im Hochsommer 165, befiel (XLVIII, 37—44. L, 9. LI, 25. XXXIII, 6). Diese verbreitete sich durch das Heer des Kaisers Verus, der den Krieg gegen die Parther geführt hatte, von Syrien aus auch nach Kleinasien, ja bis nach Rom (siehe die Autorenstellen bei P.-W. III, 1848). Aristides wurde von der Pest in der Nähe von Smyrna betroffen. Zuerst erkrankten seine Hausgenossen; auch die Tiere blieben nicht verschont. In der Stadt herrschte Mutlosigkeit und Jammer. Endlich erfasste die Seuche auch den Sophisten, der sich der Pflege der Seinen unerschrocken hingegeben hatte. Aerzte waren mit Wärterpersonal aus der Stadt gekommen; manchmal versahen sie sogar selber die Pflege, jedenfalls aus Mangel an geeigneten Wärtern. Eine solche Schwäche hatte den Rhetor infolge Gallenfiebers und gänzlicher Appetitlosigkeit erfasst, dass die Aerzte ihn aufgaben. Da erschien ihm Asklepios und bald nachher Athene in der Gestalt der pheidianischen, gross und schön und ihre Aegis verbreitete Wohlgeruch. Zwei Freunde und ein Wärter standen an seinem Lager. Da er ihnen zurief, er sehe Athene, und auf sie zeigte, hielten sie ihn für wahnsinnig, bis auch sie die Worte der Göttin hörten (!), die sie mit dem Kranken wechselte. Athene verordnete den Gebrauch des Klystiers von attischem Honig zur Reinigung der Galle, sowie verschiedene Arznei- und Nahrungsmittel, Gänseleber und ein Stück vom Unterleib eines Schweines. Der geschilderte Vorgang erklärt sich etwa so, dass der Patient infolge der lebhaften Einbildung von einer Erscheinung der Göttin die zerfallenen Kräfte wieder sammelte und erfrischte. Seine Umgebung, die selber derartige Dinge glaubte oder wenigstens bei Aristides gewohnt war, ging auf seine Wahnvorstellungen ein und verstärkte so den Eindruck auf den Patienten. Ebenso

steigerten sein Vertrauen die absonderlichen Heilmittel, die ihm von der Göttin verschrieben schienen. Auch genoss er eine treffliche Verpflegung, da ja Aerzte, Wärter und Freunde um ihn waren. Endlich hatte er so viele Krisen durchgemacht, hatte so viele unsinnige Kuren angewendet, dass man sich nicht verwundern darf, wenn er auch diese Gefahr überstand. — Als der Höhepunkt der Krankheit vorbei war, wurde er auf einem langen, überdachten Wagen in die Stadt gebracht, wohl wegen der leichtern Pflege. Allmählich, wenn auch langsam und mit grosser Mühe, erholte er sich. Das Fieber hörte aber erst ganz auf, als der junge Hermeias, der Bruder der Philumene, starb. Aus diesem Zusammentreffen macht der Rhetor ohne weiteres den Schluss, dass der Jüngling für ihn habe sterben müssen. Selbst in der kritischen Zeit der Pest setzte Aristides seine rhetorische Tätigkeit nicht aus, da ihm der Gott auftrug, solcher Dinge gar nicht zu achten.

Sechs Monate lang fühlte er sich nach der Pest so wohl, wie nie mehr, seitdem er krank geworden war (L, 9, LI, 48). In dieser Zeit reiste er wieder nach Kyzikos, im Sommer 165, genau vier Jahre nach der ersten Reise (LI, 42 ff.). Sie verlief ähnlich wie die frühere. Er trat jedoch dem Traumbefehl gemäss nicht öffentlich auf, sondern hielt bloss Vorträge vor einem engern Kreise von etwa fünfzig Auserlesenen. Seine Absicht, andere Städte am Hellespont zu besuchen, konnte er nicht ausführen, weil Träume ihn abmahnten. Dass er selbst innert dieser sechs Monate, wo er sich ausserordentlich wohl befand, einen kurzen Rückfall erlitt, gesteht er selbst (LI, 48). Natürlich heilte ihn auch davon sein bekannter Helfer, der ihm befahl, zehn Stadien längs eines Flusses zu laufen und sich nachher zu baden. Nichts ist bezeichnender für seine abergläubische Gewissenhaftigkeit, als die Ausführung dieses Traumes (LI, 49 bis 55). Diese Kur vollzog er in Mysien, sei es auf dem Laneion oder einem andern Landgut. — Damals stand er in jenen Jahren, die man als die Mitte des Lebens zu bezeichnen pflegt (LI, 56) und ein gewisses Verlangen, andere Länder zu bereisen, scheint ihn beseelt zu haben. In einem Traume, den er in allen Einzelheiten erzählt (LI, 57—66), wird er über den Verlust von Zeit und Erfolgen getröstet, die er durch die Krank-

heit erlitt und es wird ihm sein künftiger Ruhm vorausgesagt. Zugleich wird ihm bedeutet, in seiner Heimat, d. h. in der Provinz Asia zu bleiben. Indessen ist bei Aristides nichts beständiger als seine Unbeständigkeit. Während er in der genannten Traumerzählung geringschätzig über die Verherrlichung Platos urteilt — nur den Göttern solle man Tempel weihen, ausgezeichnete Männer aber durch die Aufstellung ihrer Schriften ehren; Statuen und Bilder seien bloss Denkmäler ihres Leibes, die Bücher aber solche ihres Geistes (LI, 62, 63) — so hofft er an anderer Stelle selbst durch ein Denkmal geehrt zu werden. Er sah nämlich im Traume sein Standbild in Smyrna (XLVII, 17). Interessant ist, dass er sein Standbild an einem ähnlichen Platze gewahrte, wie das des Plato in LI, 62 (*ἐν τῷ προνάῳ*), wie denn überhaupt der Wortlaut an beiden Stellen ganz ähnlich ist. Desgleichen trachtete er, wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, ausserhalb seiner Heimat neuen Ruhm zu gewinnen. Einstweilen freilich blieb er in Mysien, obwohl man ihn zur Rückkehr nach Smyrna aufforderte, das er im Sommer verlassen hatte. Im folgenden Winter 166/167 fühlte er sich wieder unwohl (LI, 56). Denn auf die Zeit nach der sechsmonatlichen Besserung beziehen sich die Worte: *ἔπειτα ἡ ξηρότης πολλὴ ξυνέβη καὶ ἕτερα ἠνώχλησεν* (L, 9). Diese *ξηρότης* bestand in Schweisslosigkeit, an der er auch schon früher gelitten hatte (XLVII, 5, 6). Von dieser Krankheit heilte ihn der Gott durch tägliche Verhaltungsmassregeln L, 9. (Vgl. LI, 55 *τὰ δ' ἐν τῷ χειμῶνι διαίτης τισὶ τάξεσι καὶ τύποις ἰᾶτο.*)

Viele Jahre nach der 17jährigen Krankheit und der Pest machte sich der Rhetor an die Ausarbeitung der übrigen heiligen Reden. Die zweite ist verfasst unter dem Konsulat des P. Salvius Julianus im Jahre 175, der einst Kurgast im Asklepieion gewesen war (XLVIII, 9). Während die erste heilige Rede eine Art Gelegenheitsschrift ist, worin der Redner noch nicht die Absicht hat, seine Krankheitsgeschichte im Zusammenhang darzustellen, erscheinen die übrigen mit einander verknüpft. Die zweite nimmt gleich in ihrem ersten Satze Bezug auf die erste. Weil diese lauter Dinge erzählt, die nicht am Anfang der Krankheit geschahen, so berichtet er uns in der zweiten, was sich früher (*τῶν ἀνωτέρω*) ereignete. Seit der Abfassung der ersten

sind schon mehrere Jahre verstrichen. Darum stellt er an die Spitze der zweiten nochmals eine Einleitung, ähnlich der der ersten. Dieses neue Exordium gehört gewissermassen auch den folgenden Reden an; denn diese beginnen ganz unvermittelt, sie sind gleichsam Abschnitte einer einzigen Geschichte. Die vierte Rede setzt die dritte voraus. Denn die Worte: „Das Landgut Laneion, das ich auch in den frühern Reden erwähnte" (L, 105), beziehen sich offenbar auf XLIX, 41—42, wo die Oertlichkeit genauer geschildert wird. Es ist unschwer zu erkennen, dass die dritte, vierte und fünfte heilige Rede nach der zweiten entstanden sind und zwar in dieser Reihenfolge. Dass die sechste ein Bruchstück blieb, hat nach einer alten Vermutung seinen Grund darin, dass der Verfasser über der Ausarbeitung gestorben ist (Rh. M. 48, S. 64 und Anm.).

Die Reden sollten ein Weihgeschenk für den Gott sein zur Verherrlichung der Wundertaten, die er am Rhetor gewirkt. So wurden sie schon im Altertum aufgefasst (Proleg. D. III, 738), wo freilich die Bemerkung falsch ist, diese sechs Reden erzählten nur die Träume, durch die er geheilt wurde; denn sie enthalten noch viel anderes, vorzüglich die Ehren, die dem Sophisten zu teil wurden. Verfasst zum Ruhme des Gottes und unter seiner Inspiration, tragen sie den Namen *ἱεροὶ λόγοι* — ein Titel, den der Rhetor geradezu auf den Gott zurückführt (XLVIII, 9) und auch selber zitiert (XLII, 4, 10). Auch Philostrat kennt ihn (a. a. O.), wenn er bemerkt, dass Aristides seine Krankheit *ἐν ἱεροῖς βιβλίοις* erzähle.

Ebenso wie die heiligen Reden ist auch die *Λαλιὰ*[1]) *εἰς Ἀσκληπιόν* XLII ein rhetorisches Dankopfer für die Heilung von langer Krankheit (§ 6 u. ff.), sowie auch für die Ausbildung, die ihm der Gott in der Redekunst angedeihen liess, und für den Ruhm, den er ihm verschaffte (§ 9 u. ff.). Was er in den heiligen Reden weiter ausführt, das fasst er hier kurz zusammen. Hier wie dort handelt es sich schliesslich nicht so sehr um eine Verherrlichung des Gottes, sondern vielmehr um die der eigenen

[1]) *Λαλιά* ist dasselbe was *διάλεξις*, der *μελέτη* vorausgehend und in anderm Stil gehalten. Die *Λαλιαί* gehören meistens zur Gattung der improvisierten Reden (Schmid, Attic. I, 35—36).

Person. Die Rede wurde in Pergamon gehalten, wohin er eben zurückgekehrt war, gleichsam aus stürmischem Meer in den windstillen Hafen (§ 1). Die vorausgesagten Krankheitsjahre sind vorüber: *ἔτη καὶ χρόνους ἔστιν οἷς ἐπέδωκεν ἐκ προρρήσεως· τούτων ἡμεῖς ἐσμέν* (§ 6). Der Redner ist geheilt durch die vielfältigen Wohltaten des Gottes und durch die seltsamsten und widersprechendsten Kuren (§ 6—8). Diese Rede ist jedenfalls nach der vierten heiligen Rede verfasst, weil sie zweimal auf jene verweist (§ 4 und 10). Das Vollgefühl des befriedigten Ehrgeizes, mit dem er vom Erfolge seiner Rede vor den Kaisern, den kaiserlichen Prinzessinnen und dem ganzen Hof spricht (§ 14), sagt uns, dass er wohl unlängst diese Auszeichnung genossen hatte. Dies geschah im Jahre 176, als Marcus mit Commodus und mit seinen Töchtern — die Kaiserin Faustina war auf der Reise von Aegypten nach Kleinasien gestorben — nach Smyrna gekommen war (K. 338, A. z. Z. 10, P.-W. I, 2301). Diese kurze begeisterte *Λαλιά* ist ein sprechender Beleg, wie sehr der Rhetor nach seiner Genesung auf sein Leiden stolz war, das er als vom Gotte gesandt und von ihm nach Jahren vorausbestimmt angesehen wissen wollte, von dem ihn auch derselbe Gott durch wunderbare, unbegreifliche Kuren befreite.

Zur gleichen Richtung, wie diese Lobpreisung des Asklepios, gehört die Rede auf Herakles. Durch die Subscriptio *ἡρακλῆς ἐτῶν μῆ καὶ μηνῶν η̄* ist ihr Datum, Ende November oder Anfang Dezember 168 gegeben. Dass er sie in Smyrna hielt, beweisen die Worte *τὸ στρατήγιον ἡμῖν Ἡράκλειον εἶναι* (XL, 13). Aristides fühlte sich, wie wir noch sehen werden, als Bürger von Smyrna, darum gebraucht er die erste Person Plural. Das Strategion wird das Stadthaus sein, wo sich der Magistrat oder die Strategen (K. 449, A. z. Z. 26) versammelten. An Smyrna erinnert auch das Metroon (§ 22), das er auch in der Rede (XVII, 10) erwähnt. Wie die „Hymnen“ auf Athene, Dionysos und die Asklepiaden, so veranlasste ein Traum auch diese Rede. Er hatte geglaubt in der Vorhalle des Apollotempels den Herakles zu preisen. Solche Träume pflegte er aber als göttliche Winke anzusehen. Auch meinte Aristides, dem Herakles ähnlich zu sein, zumal eine Stimme aus dem Metroon ihm zurief, die Zufälle des Lebens zu ertragen, da auch Herakles in seiner Jugend viel Schlimmes

erduldet habe (§ 22). Endlich ist Herakles ein Heilgott, ja nach dem Traum eines Makedoniers in Pergamon wäre er sogar identisch mit Asklepios § 21 (I, § 42). Nicht ein ethisches oder ein wirklich religiöses Interesse treibt ihn zu diesem „Liede“ (§ 22) an, sondern seine Vorliebe für die Heilgottheiten. Im ersten Teil verherrlicht er in raschem Flug die Taten des Herakles, im zweiten Teil die seiner Nachkommen, der Herakliden, in denen der Gott weiter wirkte. Dieses Wirken und die Verehrung des Herakles nach dem Tode, bietet ihm Anlass, Athen als älteste Verehrerin und als älteste Stadt der Griechen zu rühmen. Zum Schlusse bringt er den Gott nach damaliger Gewohnheit mit allen möglichen Gottheiten in Verbindung, bis er ihm dadurch die höchste Ehre erweist, dass er ihn mit Asklepios identifiziert.

## 12. Aristides in Athen. Der Panathenaikos.

Schon im 12. Krankheitsjahr wiesen den Rhetor Träume nach Epidauros (LII, 1). Wahrscheinlich beabsichtigte er damals nach Griechenland zu gehen, um sich dort, zumal in Athen, Lorbeeren zu erwerben. Denn Stimmen sagten ihm: *σῶσον αὐτὸν τῇ Ἀθηναίων πόλει*, was er mit *τὸ δ' ἦν οἷον τοῖς Ἕλλησι* (LII, 3) erklärt. Seinem Ehrgeize musste alles daran liegen, einmal im Mittelpunkt des Hellenentums als gefeierter Redner zu glänzen. Wann trat Aristides in Athen auf? Nach den Prolegomena (D. III, 738) hätte der Rhetor den Kaiser Marcus von Smyrna dorthin begleitet, d. h. im Jahre 176. Damit brachte man auch die Rede *Εἰς βασιλέα* (XXXV) in Verbindung. Der darin verherrlichte Kaiser wurde für Markus gehalten und die Worte: *ὦ παῖ γενναῖε γενναίων, κατ' ἴχνος εἴη βαίνειν τοῦ πατρός* (§ 39) wurden auf den anwesenden Commodus bezogen und *νῦν καὶ τὸ Δήμητρος πῦρ λαμπρότερον καὶ ἱερώτερον* (§ 37) auf die eleusinischen Mysterien, die der Kaiser empfieng. Keil (Götting. Nach. Phil. hist. Kl. 1905, 381 ff.) hat mit überzeugenden Gründen dargetan, dass diese Rede nicht von Aristides stammt, da ihr Inhalt weder auf Pius noch auf Markus, noch auf die damaligen Verhältnisse überhaupt passt. Schwieriger ist die Frage, wer der gefeierte Kaiser ist. Nach Keil ist es Macrinus, nach von Domaszewski (Philologus LXV, 1906, 344—356) wäre es Gallienus und die Rede ein Werk des athenischen Sophisten Kallinikos von Patrai, gehalten im Herbste 260 bei dem grossen Feste der Demeter in Eleusis.

Die Proleg. a. a. O. wissen auch von einer Rivalität zwischen Aristides und Herodes Attikus zu erzählen. Herodes hätte um den eigenen Ruhm besorgt, seinen ehemaligen Schüler am Auftreten verhindern wollen. Da habe das schlaue Kleinasiate ihm einen recht frostigen Panathenaikos vorgelegt. Herodes liess sich täuschen und freute sich schon auf die Niederlage seines Gegners. Allein Aristides hielt nicht die Rede, die er ihm gezeigt hatte, sondern den noch erhaltenen Panathenaikos und errang damit gewaltigen Beifall. Philostrat weiss nichts von

dieser Konkurrenz, noch dass der Rhetor den Kaiser nach Athen begleitet habe, während er doch Anekdoten von ihrem Zusammentreffen in Smyrna erzählt. Auch findet sich im Panathenaikos gar keine Anspielung auf den Herrscher. Wie hätte sich der Rhetor einer solchen Unterlassungssünde schuldig machen können, wenn er die Auszeichnung genossen hätte, vor dem Kaiser selber zu sprechen? Wahrscheinlich trat der Sophist nach der Genesung von der Pest und ihren Folgen, d. h. einige Zeit nach der letzten Reise nach Kyzikos in Athen auf. Denn nach seiner Rückkehr war er traurig, dass er nach seiner Krankheit nicht so viele Städte hatte bereisen können. Ferner wurde ihm in einem langen Traume, der sich in Athen abgespielt, sein künftiger Ruhm verkündet und zugleich der Befehl erteilt, in der Heimat zu bleiben (LI, 56—57). Dies zeigt deutlich, dass er bis zu jenem Winter 166/167 noch nicht in Athen war. In der *Λαλιὰ εἰς Ἀσκληπιόν* (XLII, 9), die in der Zeit 176—178 verfasst ist, redet der Sophist von grossen Ehrungen, die er in vielen Städten Asiens und Europas empfangen hatte. Bis jetzt war, wie wir gesehen haben, Aristides nur in einer europäischen Stadt, in Rom, aufgetreten. Da an jener, allerdings verdorbenen Stelle, mehrere Städte vorausgesetzt werden, so dürften damit Städte in Griechenland, vor allem Athen gemeint sein.

Die Rede, die Aristides im Mittelpunkt hellenischer Bildung hielt, ist der Panathenaikos (D. XIII), so genannt, weil der Rhetor dieses Werk seiner rhetorischen Kunst gleichsam als Peplos der Göttin zum Feste der Panathenäen darbringen will (D. XIII, 197). Da aber die Rede für einen ununterbrochenen Vortrag zu lang war, so bricht er in der Mitte ab, um am andern Tage weiterzufahren (D. I, 238). Er begründet ziemlich weitläufig dieses Verfahren damit, dass er den Ruhm Athens nicht verkürzen dürfe, zumal ja mehrere Festtage angeordnet seien. Wie man in den gymnischen und musischen Wettkämpfen auch an den folgenden Tagen weiterfahre, so müsse es auch dem Redner gestattet sein, eine zu lange Rede zu unterbrechen und am andern Tage fortzusetzen. Die Prolegomena (D. III, 739) nehmen sogar eine Vierteilung an, die Scholien teils eine Vier-, teils eine Dreiteilung (D. III, 98, 196/197). Das letztere ist gegen alle Wahrscheinlichkeit, weil die Scholien in der Abgrenzung der drei Teile schwanken und

eine Ungleichheit der Teile verursachen. Für eine Vierteilung bietet der Text keinen Anhalt. Denn es wäre seltsam, wenn Aristides am Ende des zweiten Teils die Unterbrechung zu rechtfertigen suchte und nicht schon am Schluss des ersten. Ueberdies deutet nichts an der von den Scholien bezeichneten Stelle p. 186 auf eine erstmalige Unterbrechung hin. Auch konnte der Redner mit zwei Vorlesungen von je 2½—3 Stunden zu Ende kommen. Hatte er doch, wie wir sahen, in Smyrna einmal einen ganzen Nachmittag mit Reden zugebracht (LI, 38—41).

Der Panathenaikos — jedenfalls an den Panathenäen gesprochen, wie der Name und zugleich der Vergleich mit dem Peplos (s. o.) zeigen — soll von allem, was Athen auszeichnete, ein Gesamtbild bieten, im Gegensatz zu den Werken früherer Schriftsteller, die meistens nur den einen oder andern Punkt behandelten. Ausgehend von der Lage der Stadt, den klimatischen und geographischen Verhältnissen (p. 154—162), von dem Ursprung und den Naturanlagen seiner Bewohner (162—168) und den Ehren von Seiten der Götter (168—172) schildert der Redner die Tugenden der Athener (*φιλανθρωπία*) (172—186) und ihre Kriegstaten bis zur Schlacht von Chaeronea (186—293). Den breitesten Raum nehmen natürlich die Perserkriege ein (193—242). Dann weist er auf jene Herrschaft hin, die Athen auch nach seinem politischen Sturze ausübte, auf die Herrschaft seiner Sprache, worauf noch niemand aufmerksam gemacht habe (294—297). Es folgen die Ehren, die Athen allzeit genoss, auch unter der römischen Regierung (297—300). Am Schlusse (300 bis 320) erinnert er nochmals, meist in rhetorischen Fragen, an die Auszeichnungen, die Athen von den Göttern erhielt und den Göttern spendete, an seinen Kriegsruhm zu Wasser und zu Land, sein freundliches Verhalten gegen andere, an seine Ausdehnung und gesunde Luft, an seine Kunstwerke und Bibliotheken, an den Glanz seiner Mysterien und Feste, an die Vorzüge seiner Verfassung. Auffallend ist, dass er in diesem „Peplos“ nicht auch das Bild der tragischen und komischen Muse hineingewoben hat. — So gibt uns der Panathenaikos einen Abriss der Geschichte Athens in rhetorischer Form. Freilich bietet diese einseitige Lobrede davon kein richtiges Bild. Denn kein Klima ist günstiger, als das Athens, keine Lage vorzüglicher, kein Volk

älter, keine Verfassung besser. Alle Erzeugnisse und Erfindungen sind aus Athen. Dagegen lässt er der rhetorischen Techne gemäss alles weg, was der Stadt nicht zum Ruhme gereicht oder benutzt sogar die Niederlagen auf Sizilien und bei Aigospotamoi um zu zeigen, wie gross Athen auch im Unglück sich bewies. In den Augen der alten Rhetoren hat er freilich die Ungeschicklichkeit begangen, auch die Grausamkeit der Athener gegen Melos und Skione zu erwähnen (D. III, 286, 9 ff. u. Proleg. 743). Er wollte in echt sophistischer Weise die Athener rein waschen, aber die versuchte λύσις, dass die ἀρχή keine ἰσότης kenne, misslang (D. XIII, 175). Der Geschmacklosigkeiten finden sich noch viele andere: z. B. die Athener hätten ihre gesunde Luft auch nach Jonien gebracht, die Luft der Stadt sei besser als die Attikas (D. XIII, 100), bei der Schlacht von Marathon sei so viel Blut geflossen, dass es hätte Schiffe tragen können (p. 125). Gewaltsam sucht er auch Homer mit der Stadt in möglichst enge Verbindung zu bringen (p. 192). Von einer tiefern Auffassung der Geschichte findet sich keine Spur; neues Material von Belang bietet er nicht. Er vermeidet es, jede berühmte Persönlichkeit auf Seite der Athener zu nennen; wir vernehmen hier nichts von Miltiades, Themistokles, Perikles; er behandelt Athen nur als πόλις, der er als Ganzem alle Grosstaten zuschreibt. Seine Person und seine Zeit drängt er fast ganz in den Hintergrund. Als Freund der Römer weiss er auch in dieser Rede gelegentlich ein Kompliment gegen die römische Herrschaft einzuflechten. Im Schatten Roms verlebt Athen ebenso glückliche Zeiten, wie ehedem in den Tagen der eigenen Hegemonie, nur kann Athen jetzt keine glänzenden Kriegstaten mehr ausführen (D. XIII, 183, 298).

Betreffs der Quellen, die Aristides benutzte, glaubte Haury (Quibus fontibus Ael. Aristides usus sit in declamatione quæ inscribitur *Παναθηναϊκός*. Diss. Augustæ Vind. 1888, S. 32) für die Kriegstaten Ephoros feststellen zu können. Gründlicher und mit mehr Erfolg hat E. Beecke die historischen Angaben im Panathenaikos auf ihre Quellen untersucht (Dissert. Strassburg 1905). Als sichere Quellen ergeben sich Herodot, Thukydides, Xenophons Hellenika, Plutarch, Plato (Menexenos), von den Rednern besonders Isokrates und Demosthenes, einigemal Aristoteles. Sehr vieles geht auf die rhetorische Schultradition zurück, ohne

dass man einen bestimmten Schriftsteller dafür nachweisen kann. Für einen Sophisten vom Schlage des Aristides, der für die ruhmreiche Vergangenheit der Hellenen schwärmte, war es unschwer, aus dem was er über griechische Geschichte gelesen oder gehört hatte, dieses Enkomion auf Athen nach allen Regeln rhetorischer Technik zusammenzufügen. Es wird überhaupt bei solchen Reden schwer sein, zu entscheiden, ob der Verfasser diese oder jene Angabe direkt aus erster Quelle oder aus einer spätern Schrift geschöpft hat. Auch zitieren die Rhetoren sicher sehr oft aus dem Gedächtnis und so kann manchmal der Fall eintreten, dass sie sogar von ihrer Quelle abweichen.

Gewiss hat der Sophist mit dieser breit angelegten Verherrlichung Athens begeisterten Beifall gefunden. Denn so ungeniessbar unserem Empfinden eine derartige Lobrede auf eine längst entschwundene Zeit vorkommt, ebenso freudig lauschte das damalige Publikum stundenlang solchen rhetorischen Schilderungen. Seit Gorgias sein Lob auf Athen und seine ruhmvolle Vergangenheit ertönen liess, klangen diese Töne weiter durch die reiche Epitaphienlitteratur (P.-W. VI, 54, 218 f.) und sie waren eines dankbaren Publikums gewiss. Immerhin ist es uns eher verständlich, wenn man 80 oder 100 Jahre später die grossartigen Siege über die Perser feierte und die Jugend zu ähnlichen Taten anfeuerte, als wenn die Sophisten der Kaiserzeit immer wieder die Bilder der glänzenden Vergangenheit entrollen, ohne damals mehr einen praktischen Zweck verfolgen zu können. Trotzdem lag auch in diesen Reden, die uns so öd und langweilig vorkommen — die Reden des Isokrates schon wirken auf uns nicht selten so — ein praktisches Ziel verborgen: die Belebung und Erhaltung des griechischen Nationalgefühls. Die späten Enkel sollten immer wieder hören, was ihre Vorfahren einst geleistet und wie sie dem Hellenentum zum Siege auf allen Gebieten der Kultur verholfen hatten, so dass alles, selbst das gebietende Rom, bei den Hellenen in die Schule gehen musste. Und wo konnte die Rhetorik freier ihre Schwingen entfalten, als in den lichtvollen Sphären der Vergangenheit? Gericht, Ratsversammlung und Forum gewährten damals der Redekunst einen zu engen Raum, als dass sie sich darin hätte wohlbefinden und entwickeln können. Daher wandten sich die

Sophisten und mit Vorliebe der ernste Aristides dem ruhmvollen hellenischen Altertum zu (vgl. Rohde, D. g. R. 320). Noch eine andere hervorragende Stadt des hellenischen Mutterlandes verherrlichte Aristides durch seine Redekunst, die blühende Handelsstadt am Isthmos. Freilich gehört der *Ἰσθμικὸς εἰς Ποσειδῶνα* (XLVI) eher in die Kategorie der Götterreden, als in die der Städteenkomien. In der Einleitung gibt er die Gründe seines Auftretens (§ 1—2) und seines Themas an (§ 3—4). Im ersten Teil preist er den Poseidon, doch nicht so sehr sein Wesen (§ 5—7), als vielmehr die Wohltaten, die ihm Menschen und Götter verdanken (§ 8 ff.). Im diametralen Gegensatz zur Zeusrede behauptet er jetzt, Zeus habe nichts für die Menschen getan (§ 9), vielmehr habe Poseidon am schönsten seine Menschenfreundlichkeit betätigt. Doch das Lob des Gottes ist nicht alleiniger Zweck dieser Rede, sondern auch die Verherrlichung des Isthmos, „der Königsburg Poseidons“ (§ 20), und Korinths, wo er bei den isthmischen Spielen diese Rede hielt (§ 21, 31). Natürlich rühmt er auch diese Stadt in vollen Tönen. Sie ist dem Gürtel der Aphrodite vergleichbar, die gemeinsame Stadt der Hellenen [vgl. XXVI, 61, XXIII, 24, ähnliche Gedanken über Rom und Ephesos], voll des Reichtums und der Weisheit, die man sogar auf den Strassen finden kann. Korinth hat Mass und Gewicht und die Schiffahrt erfunden und die Argo gebaut. Jason nämlich ist dorthin zurückgekehrt, darum muss er (nach Sophistenlogik) auch von dort ausgefahren sein (§ 29). Im dritten Teil behandelt er die Ino-Leukotheasage (§ 32 ff.). Er nimmt darin Stellung gegen Homer und die Mythen überhaupt, die von den Leiden der Götter erzählen. Solche gottlose Ansichten müsse man austilgen. Deshalb verwirft er die Sage von den Schmerzen und der Flucht der Ino und ihre Erhebung zur Göttin Leukothea. Ihren Mythos legt er sich in seiner Weise zurecht. Am Schlusse eifert er auch gegen unpassende Palämonbilder. Er könne nicht begreifen, wie man solche Bilder, wie er sie schon in Tempeln getroffen, dulden könne.

Wie unkonsequent Aristides in seiner Stellung zu den Mythen ist, das wird am besten durch diese Rede beleuchtet. Er, der gegen die Sagen von den Leiden der Götter Widerspruch erhebt, macht den Poseidon zum Gehülfen in den Liebesaffären des

Zeus (§ 14) und beeinträchtigt seine vorher geschilderte Allmacht, indem er ihn in die Abhängigkeit der Leukothea stellt (§ 38). Uebrigens, wo es ihm passt, gebraucht auch der Rhetor Mythen, selbst wenn sie der Götter unwürdig sind (XL, 2). Die Zeit des Isthmikos lässt sich nicht genau bestimmen. Sicher ist, dass er von seiner Krankheit geheilt war. Den Umständen gemäss, d. h. weil er sich bei der isthmischen Festfeier befindet, schreibt er seine Genesung nicht dem Asklepios oder der Athene, sondern dem Zeus und Poseidon zu (§ 1). Dass er schon früher in Olympia auftreten wollte, aber durch die lebensgefährliche Krankheit verhindert war, bemerkt er gleich mit den ersten Worten. Der Redner zählt sich bereits zu den ältern Rednern (*τὴν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους τιμὴν* XLVI, 2), er hat schon vielerorts die Götter verherrlicht, ja die Hauptbeschäftigung seines Lebens bestand im Lobe der Götter. Das Schlussgebet weist auf eine Zeit hin, wo nur *ein* Kaiser regiert: *βασιλεῖ τε τῷ μεγάλῳ καὶ γένει ξύμπαντι τούτου.* [Vgl. in der Geburtstagsrede auf Apellas § 28 *διδοὺς μὲν ἐκ τοῦ μεγάλου βασιλέως* und *διδοὺς δὲ αὐτῷ βασιλεῖ καὶ γένει τῷ βασιλέως*]. Es kann dies die Zeit vom Dezember 169 bis November 176 sein, oder dann die Regierungszeit des Commodus (Keil, Anm. z. St. nimmt diese an). Es wäre möglich, dass Aristides sich bald nach seiner Heilung einige Zeit nach Griechenland begab und den Panathenaikos und Isthmikos in Athen und Korinth hielt.

Während dieses Aufenthaltes in Hellas oder vielleicht schon während seiner Studienzeit in Athen liess sich der Sophist in die eleusinischen Mysterien einweihen. Zu dieser Annahme nötigt uns der Eleusinios (XXII), eine in asianischer Manier gehaltene, leidenschaftliche Klage über die Zerstörung des alten Heiligtums von Eleusis. Ruchlose Hände hatten es nämlich in Brand gesteckt (§ 2, 11). Bei der Kunde davon machte er seinem Schmerze und seiner Entrüstung über diese barbarische Tat Luft. Neben den vielen Ausrufen der Klage und des Zornes und den gehäuften rhetorischen Fragen bietet Aristides eine kurze Geschichte des berühmten Heiligtums. Dabei ist der leitende Gedanke der, dass Eleusis bisher in allen Stürmen und Wirren von Hellas aus frommer Scheu unangetastet blieb. Für einen Kenner der griechischen Geschichte, wie Aristides, und

für einen durch langjährige Praxis geübten Redner war es nicht schwer, diese kurze Rede in einer Stunde zu schreiben, wie die in A. und R.[1] (marg.) vorhandene Subscriptio angibt: *ἐλευσίνιος ἐγράφη ὅσον ἐν ὥραι ἐν σμύρνηι μηνὶ δωδεκάτωι, ἐπὶ ἡγεμόνος μαχρίνου, ἐτῶν ὄντι νγ̄ καὶ μηνῶν ς̄. ἐλέχθη ἐν σμύρνηι ἐν τῶι βουλευτηρίωι.* Wir entnehmen daraus Zeit und Ort der Abfassung und sogar die Stätte, wo sie gehalten wurde. Zugleich wird dadurch festgestellt, dass Aristides im 12. kleinasiatischen Monat (= August/September) des Jahres 173 in Smyrna war. Der Prokonsul Macrinus ist M. Nonius M. f. Fabia Macrinus aus Brixia, wie Egger in den Jahresheften der österr. archäol. Inst. IX. 2 gezeigt hat[1]). Dieser Macrinus war Statthalter beider Pannonien (C. I. L. V 4343, 4344) und auf Grund einer 1903 in Ephesos gefundenen Inschrift, die seine Aemterlaufbahn verzeichnet, auch Statthalter von Asia. Das Heiligtum von Eleusis wurde wahrscheinlich beim Einfall der Kastaboker (Paus. X, 34, 5) zerstört (Egger, a. a. O.).

Aus dem ganzen Ton der Rede kann man erkennen, dass der Rhetor zu den Mysten und Epopten zählte. Woher sonst dieses Interesse für das alte Heiligtum? Woher sonst seine Ansicht über das verschiedene Los des Geweihten und der Uneingeweihten im Jenseits? Sagt er doch geradezu (§ 10): Der Gewinn des eleusinischen Festes besteht nicht bloss in zeitlichem Glück noch in der Befreiung und Erlösung von früheren Uebeln, sondern darin, dass die Geweihten betreffs ihres Endes süssere Hoffnungen haben, nämlich, dass sie in einem bessern Zustand leben und nicht in Finsternis und Schmutz liegen werden, was die Uneingeweihten zu erwarten haben. So konnte er kaum sprechen, falls er nicht selber ein Geweihter war, ohne sich selbst zu verdammen. Dass sein abergläubisches, zur Ekstase geneigtes Wesen zu einem Mysten wie gemacht war, brauche ich nicht auszuführen.

Im Anschluss an den Eleusinios ein Wort über die Jenseitsvorstellungen des Rhetors. In dem eben zitierten § 10 scheint er überzeugt zu sein, dass es ein Fortleben nach dem Tode

[1]) Egger nimmt als Prokonsulatsjahr 170/171 an, um dadurch als Geburtsjahr 117 zu erhalten.

gebe und zwar ein glückliches oder unglückliches je nach dem Leben auf Erden. Skeptischer drückt er sich darüber in der ungefähr aus der gleichen Zeit stammenden Rede (XXXIII, § 31) aus, wo er die traditionelle Ansicht wiedergibt, wir sollen das diesseitige Leben recht gut benutzen, damit wir, sofern es im Jenseits ein glückliches Los gebe, in den schönsten Beschäftigungen, nämlich in den Wissenschaften und in der Redetätigkeit fortleben und nicht Tag und Nacht im Schlamme uns wälzen müssen, sofern es aber keine Belohnung nach dem Tode gebe, wir wenigstens einen Gewinn an dem haben, was wir in diesem Leben verkostet haben. Es ist überhaupt schwer zu unterscheiden, was bei unserm Rhetor bloss überkommene religiöse Anschauung und was eigene Ueberzeugung ist. Das gilt vorzüglich von seinem Götterglauben. Meistens bedient er sich in seinen Reden des mythologischen Apparates von Bildern und Ausdrücken, wie sie seit Homer üblich waren; manchmal polemisiert er gegen die Mythologie, vor allem ist er ein Kind seiner Zeit, die Asklepios, Sarapis und Isis eifrig verehrte. Wie sehr er für diese Kulte begeistert war, offenbart er uns bis zum Ueberdruss. Ueberhaupt zählt er sich zu den frommen Verehrern der Götter (XLVI, 2, XXIX, 4), Götterenkomien sind ihm das Höchste auf dem Gebiete der Beredsamkeit (XLII, 3). Jedenfalls muss man anerkennen, dass er den Göttern stets seine Achtung zollt und nirgends spöttisch oder skeptisch von ihnen spricht. Darum schimpft er auf die Philosophen, weil sie nichts zur Verherrlichung der Götter beitragen; darum ist er auch ein Gegner der Juden und Christen, die er als Gottlose bezeichnet, weil sie Verächter des heidnischen Aberglaubens waren.

## 13. Aristides Lehrtätigkeit. Seine Schulreden.

Es ist klar, dass ein Rhetor vom Ansehen des Aristides auf junge, lernbegierige Leute eine grosse Anziehungskraft ausüben musste. Dass sich viele vornehme Jünglinge zu seinen Vorträgen drängten, berichtet er uns selber (LI, 29). Wir haben auch gesehen, wie bei jenem Redeagon in Smyrna viele Schüler ihn umgaben, wie es damals in Sophistenkreisen üblich war (vgl. Rohde, D. g. R. 331). Von seinen Schülern nennt uns Philostrat nur Damianos von Ephesos. Aus den Werken des Aristides lernen wir zwei kennen: den früh verstorbenen Eteoneus in Kyzikos und den jungen Apellas in Pergamon. Auf diesen hielt der Rhetor eine Geburtstagsrede (XXX), aus der wir erfahren, dass Apellas eben die Knabenjahre hinter sich hat und bald nach seinem Geburtstag das Priestertum des Asklepios, das in seiner Familie erblich ist (§ 24), antreten wird. Er stammt aus dem Geschlechte des um Pergamon hochverdienten Quadratus (= C. Antius A. Julius Quadratus. P.-W. I, 2564, 10. Suppl. I, 95), der es mit Bauten verschönerte (7—9). Sein Vater Fronto war unlängst und, wie es scheint, jung gestorben; denn Aristides weiss von ihm nichts Erwähnenswertes zu sagen. Mehr Beachtung schenkt er dem Grossvater, der ebenfalls Apellas hiess. Dieser erfreute sich der hohen Gunst der Kaiser und noch mehr der des Asklepios, der ihm Tag und Nacht seine Fürsorge erwies (§ 12). Die Geburtstagsrede selber wird indirekt zu einer Verherrlichung des Heilgottes, dessen Priestertum der junge Apellas übernehmen soll. Darum kann es Aristides nicht unterlassen, dem Gott seinen Dank für die Errettung aus der höchsten Lebensgefahr auszusprechen: *ἐμὲ μέν γε σώσας* [*ὁ*] *θεὸς ἐκ τῶν ἐσχάτων τῇ πόλει δέδωκεν* (§ 4). Dieser Fürsorge des Asklepios verdankt es auch Apellas, dass Aristides sein Lehrer ist; denn der Gott schenkte den Rhetor der Stadt; von dieser erhielt ihn der junge Apellas zum Lehrer: *σὺ δ' ὅτου τυγχάνεις ἐξ ἐμοῦ, παρὰ τῆς λαβούσης διδούσης ἔχεις.* Aus diesen Worten scheint zu folgen, dass Aristides damals öffentlicher, von der Stadt angestellter Lehrer der Rhetorik war.

Disposition und Inhalt der Rede berühren sich, wie es das Thema mit sich bringt, mehrfach mit der Anlage und den Gedanken der Grabrede auf Eteoneus. Zuerst erhält die Stadt ein Lob, deren Bürger Apellas ist, dann seine Vorfahren. Hierauf werden die körperlichen und geistigen Vorzüge geschildert, insbesondere die Rednergabe. Wie an Eteoneus, so wird auch an Apellas der Ernst gerühmt, der ihn über seine Jahre hinaushebt, ohne ihm die jugendliche Anmut zu rauben. Die physiognomische Schilderung z. B. der Augen, des Lächelns u. s. w. (§ 17, 18) ist viel ausführlicher als in der Rede auf Eteoneus. Entsprechend dem freudigen Charakter des Genethliakos enthält der Schluss ein feierliches Gebet an Asklepios, es möge Apellas reiche Gunst vom Kaiser erlangen und der Kaiser selbst und sein Haus glücklich sein. Das überschwengliche Lob auf den erst vierzehnjährigen Jüngling ist ein interessanter Beleg dafür, wie damals vornehme junge Leute ohne jegliches Verdienst mit Schmeicheleien überschüttet wurden. Der Rede wird in der *προθεωρία* hohes Lob gespendet. Jedoch gerade die gerühmte Verkettung der Gedanken verleiht ihr einen zu gekünstelten Charakter. Ein vorher genannter Name bietet dem Rhetor Anlass, nachher von der betreffenden Person zu handeln, z. B. § 12 von Apellas, § 14 von Asklepios. Trotz dieser und anderer von Keil in den Fussnoten seiner Ausgabe gerügten Mängel glaube ich nicht, dass die Rede unecht sei. Sie trägt aristideisches Gepräge, besonders in der Bezugnahme auf Asklepios, der den Rhetor „aus der äussersten Lebensgefahr errettete" (§ 4). Freilich eine Schwierigkeit bereitet die Subscriptio A: *γενεθλιακός· ὑπεβλήθη πρὸ μιᾶς τοῦ ἀναγνωσθῆναι ἐν τῇ καθέδρα τῇ ἐν περγάμῳ αὐτοῦ ὄντος ἐτῶν κϑ̄*. Demgemäss hätte Aristides in seinem 29. Lebensjahr zur Zeit seiner Inkubation diese Gratulationsrede gehalten. Im Jahre 149 konnte aber Apellas minor noch nicht das Alter zur toga virilis haben. Denn er ist nach XXX, 10 nicht der Urenkel des Quadratus, der etwa im Jahre 50 geboren und noch 114 am Leben war (Fränkel, Inschr. v. Perg. Nr. 451), sondern es sind zwischen Quadratus und Apellas major, dem Grossvater des jüngern Apellas, noch andere Vorfahren, mithin muss seine Lebenszeit später angesetzt werden. Ist die Rede echt, was Keil aus diesem chronologischen Bedenken und stilist-

ischen Gründen (Seite 204 s. Ausg.) verneint, dann kann die Subscriptio nicht richtig sein. Es ist aber leicht möglich, dass die Bemerkung *ὑπερβλήθη* u. s. w. einer andern Rede angehörte und irrtümlicherweise unter diese geriet, oder es kann auch die Zahl verschrieben sein. Im andern Fall ist sowohl die Rede unecht, als auch die Unterschrift falsch; denn letztere steht einmal im Widerspruch mit § 26. Beseitigt man die Subscriptio, dann kann die Rede ganz gut in der Zeit von 170—176 gehalten sein, d. h. nach dem Tode des Verus bis zur Mitregentschaft des Commodus (27. November 176); denn die Rede setzt nur einen Kaiser voraus (§ 28): *διδοὺς μὲν ἐκ τοῦ μεγάλου βασιλέως τοιῶτῳ τιμὰς . . . . διδοὺς δὲ αὐτῷ βασιλεῖ καὶ γένει τῷ βασιλέως τὸν αἰῶνα πάντα διοικεῖν.* Wenn Aristides in dieser Zeit auf den jungen Apellas die Geburtstagsrede hielt — man kann sogar an die Regierung des Commodus denken — dann lassen sich zwischen Quadratus und Apellas major ganz gut zwei Generationen ansetzen und der Ausdruck *ἔκγονοί τε καὶ παῖδες ἐκείνου καὶ παίδων παῖδες* bietet keine Schwierigkeit mehr. (Vgl. Egle, Untersuchungen über die Echtheit der Rede *Ἀπελλᾶ γενεθλιακός*. Dissert. Tübingen 1906.) [1])

Mehr als an Pergamon war die rhetorische Tätigkeit unseres Sophisten mit Smyrna verknüpft. Schon während seiner Krankheit weilte er öfters dort und ebenso zur Zeit der Pest. Noch mehr ist dies der Fall nach seiner Genesung. Ob er dort mit oder ohne offiziellen Auftrag seine Lehrtätigkeit ausübte, darüber fehlen sichere Beweise. Dass Aristides bloss privaten Unterricht erteilt habe, dafür nimmt Baumgart a. a. O. S. 146 mit Unrecht XXX, 23 in Anspruch: *καὶ μὴν τοῖς ἰδίᾳ συνεῖναι σπουδάσασιν οὐκ ἀγωνιζόμενον μόνον παρέσχον ἐμαυτόν, ἀλλὰ καὶ παραδεικνύντα ἐπιεικῶς ἐξ ὧν ὤμην τι βελτίους ἔσεσθαι.* Diese Worte beweisen nur, dass er nicht bloss in öffentlichen Festversammlungen auftrat, sondern zu Hause (*ἰδίᾳ*) denen, die sich darum bemühten, Unterricht in der Beredsamkeit gab. Wir erkennen aus dieser Stelle auch die Methode, nach der Aristides und die Sophisten überhaupt verfuhren. Der Lehrer trug Muster-

[1]) Gezwungen ist bei E. die Interpretation von § 10. Denn es können dort nur die direkten Vorfahren des jungen Apellas gemeint sein.

reden vor (*ἀγωνιζόμενον . . . παρέσχον ἐμαυτόν*) und gab überdies eine bestimmte Anleitung zum Reden. Einige dieser Schulreden sind noch erhalten (s. u.). Er sandte sogar solche Uebungsreden, die aus dem Schulbetrieb hervorgingen, den Kaisern (XIX, 1). Ihm werden auch die *τεχναὶ ῥητορικαί* zugeschrieben, von denen das erste Buch *περὶ πολιτικοῦ λόγου* (D. II, 713 ff.), das zweite *περὶ ἀφελοῦς λόγου* (D. II, 769 ff.) handelt. Beide Bücher sind von den Reden gesondert überliefert (vgl. Walz, Rhet. Gr. IX. præf. p. XXIII). Ihre Echtheit suchte Baumgart a. a. O. 139 ff. zu erweisen, der sie wegen ihrer flüchtigen, oft ganz skizzenhaften Form für ein Kollegienheft hält.

Trotzdem Aristides gleich Sokrates (D. XLVI, 144), im Gegensatz zu andern berühmten Sophisten, kein Honorar annahm und überhaupt nicht darauf ausging, unglückliche Väter um ihr gutes Geld zu bringen, hatte er mit seiner Schule wenig Erfolg. Dass er oft leeren Bänken predigen musste und sich darüber sehr betrübte, zeigt seine Rede: *Πρὸς τοὺς αἰτιωμένους ὅτι μὴ μελετᾷ* (XXXIII), die jenes bekannte Epigramm rechtfertigt:

*Χαίρετ' Ἀριστείδου τοῦ ῥήτορος ἑπτὰ μαθηταί*
*Τέσσαρες οἱ τοῖχοι καὶ τρία κυψέλια* (D. III, 741).

Der Rhetor, der sich nur ernsten Stoffen zuwandte, die Schüler nicht mit witzigen *παίγνια* unterhielt, noch die Gabe des Extemporierens besass, die doch den jungen Leuten vor allem imponierte, mochte wenig geeignet sein, die flatterhafte Jugend anzuziehen. Die Folge war, dass die Schüler oft nicht erschienen, sondern lieber ihren Vergnügungen nachliefen. Da mochte der Rhetor zuweilen gezwungen sein, seine Vorträge ausfallen zu lassen. Das trug ihm den Vorwurf ein, dass er keine Uebungsreden halte. Auch die Bemerkung, die der Prokonsul Severus im Frühjahr 155 in Smyrna ihm gegenüber machte, weist in dieselbe Richtung: *ἕτερόν ἐστι πρῶτον Ἑλλήνων εἶναι καὶ ἄχρον εἰς λόγους ἕτερον διατρίβειν ἐπὶ τούτῳ καὶ μαθητὰς ἔχειν* (L, 87). Nichts musste ihn, der sich mit besonderem Eifer im Reden hervortat und darin seinen einzigen Lebensberuf sah, mehr kränken als diese Anklage. Energisch verwahrte er sich dagegen. Seine Rede ist eine *ἀπολογία* seiner Person und eine *ἐπιτίμησις* gegen die Jünglinge (XXXIII, 34). Schon zur Zeit der Pest war er genötigt, über denselben Gegenstand zu sprechen

(§ 6). Es hatte scheints wenig gefruchtet. Auch jetzt sind die, welche er apostrophiert, abwesend (§ 3 ff.). Gleichwohl will er sich verteidigen. Wer die Tätigkeit eines Künstlers oder Handwerkers braucht, so führt er aus, muss zu ihnen gehen, nicht sie zu ihm. Wer Schuhe nötig hat, geht zum Schuster u. s. w. Diesen Vergleich dehnt er bis zu der lächerlichen Behauptung aus, der Schuster dürfe nicht Arbeit suchen, das wäre eine Herabwürdigung seines Handwerks, sondern er müsse warten bis man ihm Arbeit bringe (§ 12). Dasselbe gilt für die Redekunst. Wer sie erlernen will, der mühe sich um den Zutritt und Umgang mit dem Rhetor. Sodann begegnet er dem Vorwurf, dass alle übrigen Fachleute über ihre Techne andere zu belehren wüssten, nur die Rhetoren nicht. Gerade diese können es am besten, da sie über alle sonstigen Dinge ihr Urteil abgeben (§ 15, cf. Plato, Gorgias p. 456 a—c). Darauf beginnt er mit der eigenen Rechtfertigung (§ 16 ff.). Man kann diesen Teil eine Rechenschaftsablage seiner Rednertätigkeit nennen. Er rühmt sich seines Fleisses in der Rhetorik sowohl in der Jugend, als auch in seiner Krankheit. Auch jetzt lässt er kein Fest verstreichen, ohne Smyrna zu verherrlichen (§ 22). Er beruft sich auf seine lautere Absicht bei der Berufswahl. Denn nicht aus Geld- oder Ruhmsucht, nicht wegen einer Heirat oder eines Amtes habe er diesen Beruf gewählt und ausgeübt, sondern aus Liebe zur Kunst (§ 20). — Nach seiner Verteidigung rückt er mit dem Tadel gegen seine Ankläger heraus (§ 24 ff.). Sie treiben sich in den Bädern herum statt seine Vorträge zu hören. Sie lassen sich durch aufgeputzte und geschniegelte Sophisten verführen, die junge Leute zu solchen Dingen geradezu ermuntern. Schuld an dem jugendlichen Leichtsinn sei hauptsächlich die Vergnügungssucht. Viele geben sich den schimpflichsten Ausschweifungen hin aus Furcht, — so bemerkt er mit bitterer Ironie — sie könnten sterben, bevor sie sich selbst zu Grunde gerichtet haben. Am Schlusse erhebt sich seine Sprache zur schärfsten Tonart: *Τῇ μὲν ἑταίρᾳ συγγενέσθαι κεφάλαιον εὐδαιμονίας, ἀνδρὶ τῷ πρώτῳ τῶν Ἑλλήνων συγγενέσθαι καὶ ὁσονοῦν εἰς κατάραν τελεῖ; καὶ τῇ μὲν γαστρὶ χαριστέον, ἐξ ἧς αἱ πλεῖσται τῶν νόσων, ὅσα δ' εἰς λόγους, ὕθλον ἄλλως καὶ σκιὰν ὑπολῃπτέον, ὦ χρηστοὶ καὶ τὴν οἰκουμένην ὑμεῖς παιδεύοντες πρὶν ὑμᾶς αὐτούς* (§ 32).

Eigentümlich ist dieser Rede die Widmung an einen verreisenden Freund (§ 1—2). Nach Art der Dichter will er ihm ein Propemptikon mitgeben: *προπέμψαι ἅμα τῷ μέλει.* Man sieht hier wieder das eitle Bestreben, es den Dichtern gleichzutun. Seine Rede ist allerdings ein „Gesang", ein Lobgesang auf sich selbst und ein Trauerlied auf die leichtfertige Jugend von Smyrna. Sie ist einige Zeit nach der Pest (§ 6, 18) verfasst, aber nicht nach dem Erdbeben vom Jahre 178, da sich keine Anspielung darauf vorfindet.

Die uns erhaltenen *μελέται* des Rhetors zeigen seine Vorliebe für geschichtliche Stoffe. Nur eine einzige gehört der Sage an, der *Πρεσβευτικὸς πρὸς Ἀχιλλέα* (II, D. LII). Diese läppische Rede enthält eine Fülle von Gründen, die den Achilles bewegen sollen, den Griechen zu helfen. Die Gründe gehen wirr durcheinander; viele sind nur skizzenhaft hingeworfen. Weit grössere Kunst zeigen die elf *μελέται* (I. D. XXIX—XXXIX) aus der griechischen Geschichte, in denen der Sophist sein ganzes technisches Können dareinsetzt, ein zweiter Demosthenes zu werden. Trotz ihrer schönen Form, trotz der Menge scharfsinniger Gründe lassen sie uns kalt und ohne Interesse, da sie ohnehin für die Geschichte keine Ausbeute bieten.

Die beiden ersten (XXIX—XXX) behandeln das Thema *περὶ τοῦ πέμπειν βοήθειαν τοῖς ἐν Σικελίᾳ.* Als fingierte Situation ist die Beratung der Athener nach dem Eintreffen des Briefes des Nikias aus Sizilien gewählt (Thuk. 7, 11—15). Auf diesen Brief und auf die Besetzung von Dekeleia ist beständig Bezug genommen. Die ganze Rede ist aus Reminiszenzen aus Thukydides zusammengesetzt. Echt sophistisch ist sie darin, dass der Redner nicht auf die Schwierigkeiten eingeht, sondern alles als möglichst leicht hinstellt nach dem altbekannten und bewährten sophistischen Grundsatz, das Grosse klein zu machen.

Da schon seit der Zeit des Ahnherrn der Sophistik ein Redner notwendig in utramque partem zu sprechen fähig sein musste, so leistet Aristides in der folgenden Rede eine Probe dafür (I, D. XXX). Gerade in diesem scharfsinnigen Für und Wider musste der Hauptreiz solcher fiktiver Reden bestehen. Der Redner verlangt die Zurückberufung des Nikias und die Einhaltung der perikleischen Politik. Quelle ist wiederum Thu-

kydides. Der Verfasser hat den Vorteil, auch die Ereignisse der Folgezeit divinando für seine Argumentationen zu verwenden.

Einen Stoff aus Thukydides, die Friedensverhandlungen der Lakedaimonier nach der Einschliessung von Sphakteria, bietet auch die Rede I, D. XXXI. Die Gedanken sind der Rede des lakedaimonischen Gesandten (Thuk. 4, 16 ff.) entlehnt und einem Athener in den Mund gelegt: man darf dem leicht veränderlichen Glück nicht allzusehr vertrauen. Die kurze Rede enthält wenige geschichtliche Anspielungen.

Dasselbe gilt von I, D. XXXII: *Ὑπὲρ τῆς πρὸς Ἀθηναίους εἰρήνης*, eine Verteidigung Athens durch einen Spartaner gegen den thebanischen Antrag, die Stadt zu zerstören. Die Rede gestaltet sich indirekt zu einer Lobrede Athens, die um so wirksamer erscheinen soll, als sie aus dem Munde eines Gegners kommt. Wirkungsvoll ist das Einst und Jetzt Athens dargestellt. In einer Notiz, die sich in den codd. *θ* und *E* (I, D. XXXII, 399) findet, wird ihr wegen der Zusammendrängung der wirkungsvollsten Argumente spartanisches Ethos nachgerühmt.

Das Höchste in den Deklamationen hat Aristides mit den fünf *Λευκτρικοὶ λόγοι* geleistet sowohl nach der Ansicht der Alten (vgl. die Hypothesis z. I, D. XXXIII, 406), als auch nach der Scaligers (ebendaselbst). Jede Rede ist von einer andern Person gehalten. Nach der Schlacht bei Leuktra findet in Athen eine Volksversammlung statt. Zwei Redner treten für die Unterstützung der Lakedaimonier ein, zwei für die der Thebaner. Selbstverständlich folgen je ein Freund Spartas und Thebens aufeinander, damit die Verhandlung an Abwechselung und Steigerung gewinne. Zu guter Letzt folgt, fast wie ein komischer Abschluss, der Antrag des Neutralen, der keiner der hilfesuchenden Parteien Beistand gewähren will. Scaliger zollt diesem am meisten Bewunderung (a. a. O.). In den vier ersten werden in immer neuen Antithesen dieselben Argumente wiederholt. Die dritte Rede bildet zur ersten insofern einen Gegensatz, als sie nicht eigentlich lakedaimonierfreundlich gefärbt ist, sondern lediglich sich auf den politischen Standpunkt stellt, man müsse dem Schwächern helfen. Der vierte Redner bemüht sich, den Gegner mit den eigenen Argumenten zu schlagen, was zu den sonderbarsten Spitzfindigkeiten führt. Das Wesen der fünften

Rede bezeichnet der Redner selber: *οὐδὲν οὖν ἄλλο ἐστὶν οὑμὸς λόγος ἢ ὥσπερ τινὸς ἀντιγραφέως ἀνάγνωσις συντεθεικότος ἑξῆς τὴν ἑκατέρων ῥῆσιν καὶ μίαν ἐκ δυοῖν πεποιηκότος* (I, D. XXXVII, 472). Mit vieler Ironie wird dargetan, dass weder Sparta noch Theben Athens Beistand verdienen, und dass Athen keine Gefahr drohe, wenn es neutral bleibe.

Etwas von demosthenischer Kraft, namentlich in den Schmähungen gegen Philipp, verrät der *Συμμαχικὸς Α*. Die Rede ist ganz der demosthenischen Zeit und Anschauung angepasst und ist von den Spitzfindigkeiten der vorangehenden Deklamationen frei. Der *Συμμαχικὸς Β* ist, wie schon Reiske gesehen (I, D. XXXIX, 491), nur eine Variation derselben Rede. Aristides gibt mit zum Teil gleichen, zum Teil verschiedenen Argumenten denselben Stoff wieder, wie solches bei Schulreden oft der Fall war.

Uebersieht man die Deklamationen des Rhetors, so springt sofort in die Augen, dass er nur ernste und würdige Stoffe gewählt und die beliebten *παίγνια* verschmäht hat. (Vgl. v. Arnim, Dio, p. 153 ff., Rohde, D. g. R. 331). Er besass ein zu hohes Standesbewusstsein, als dass er sich mit solchen Lappalien abgegeben hätte.

## 14. Aristides Stellung zu den Philosophen.

Einen wertvollen Einblick in den heftigen Streit zwischen Rhetorik und Philosophie, den schon Gorgias und Protagoras entfacht hatten und der bei der zweiten Blüte der Sophistik aufs neue entbrannt war, gewähren uns die drei Reden *Περὶ ῥητορικῆς, ὑτὲρ τῶν τεττάρων* und *πρὸς Καπίτωνα.* Alle drei gehören inhaltlich und zeitlich zusammen; denn sie wurden nacheinander verfasst, als er von seiner Krankheit genesen war (II, D. XLV, 19). Sie zeigen uns, dass Aristides einer der hauptsächlichsten Rufer im Streite um das Ideal der Bildung war. (Vgl. v. Arnim, Dio., 1. Kap., Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampfe um die Jugendbildung). Freilich zu Aristides Zeiten hatte die Sophistik nicht mehr nötig, ihre Existenzberechtigung nachzuweisen, noch mit der Philosophie um die Grenzen des Gebietes zu rechten, wie noch am Anfang ihres Wiedererwachens im zweiten und ersten Jahrhundert v. Chr.. Rhetorik und Sophistik hatten ihren Siegeszug vollendet und feierten noch Triumphe über Triumphe. Die Philosophie hingegen lag arg darnieder, sie artete in blosses Moralisieren oder in philosophische Exegese der grossen Meister aus. Bedeutende, ernste Vertreter besass sie wenige. Die meisten forderten durch ihr auffallendes Gebahren und ihre kynischen Manieren den Spott Lukians und der Satiriker heraus. (Vgl. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, S. 36 ff.). Auch Aristides greift die Philosophen mit dem Uebermut eines Siegers an. Für uns sind diese Reden trotz ihres gewaltigen Pathos von tötlicher Langweile, weil die beiden ersten masslos in die Breite gehen und weil fast der ganze Kriegsschauplatz ins Altertum verlegt ist. Wohl gilt der eigentliche Kampf den Philosophen seiner Zeit, aber sie sind ihm, dem eiteln Rhetor, zu wenig ebenbürtige Gegner. Darum richtet er sein rhetorisches Geschütz gegen den bedeutendsten Feind der hohlen Sophistik, gegen Plato. Neidisch auf dessen Nachruhm (vgl. den Traum vom Platotempel, LI, § 62 ff.), glaubt Aristides unsterbliche Ehre zu gewinnen, wenn er den Hauptgegner der Rhetorik widerlege.

In der Schrift *Περὶ ῥητορικῆς* (II, D. XLV) geht er von dem Gedanken aus, dass nicht der, welcher in litterarischen Dingen die zeitliche Priorität habe, dominieren dürfe, sondern der, welcher wirklich die Wahrheit sage (vgl. den ganz ähnlichen Gedanken bei Isok. IV, § 10). Diese Binsenwahrheit stützt er mit einem Haufen von Vergleichen, wie es denn ein Hauptmerkmal dieser Rede ist, dass der Rhetor mit einem Heer von Vergleichen, hergenommen von der Gymnastik, der Heilkunde, der Steuer- und Regierungskunst u. s. w., operiert. Kraft des obigen Satzes fordert er für sich das Recht, auch den berühmten Plato anzugreifen, der in seinem Gorgias p. 463 a die Redekunst verläumdet habe. Zu diesem schwierigen Geschäft ruft er Hermes und Apollo und alle Musen um ihren Beistand an (p. 1—6). Im ersten Teil läugnet er die Beweiskraft der platonischen Behauptung, die Rhetorik sei keine *τέχνη*. Und gesetzt auch, es wäre so, so wäre sie doch nicht zu verachten, denn gerade die besten Dinge geschehen nicht durch *τέχνη*, sondern durch göttlichen Antrieb, wie die Weissagung, Poesie u. s. w. (p. 10—33). Nun aber sei die Rhetorik eine *τέχνη*, weil ihr das *στοχάζεσθαι* eigen sei, das zum Wesen jeder *τέχνη* gehöre (34—41). Gegen den Vorwurf Platos, die Redekunst sei *κολακεία*, versucht er spitzfindig zu beweisen, dass es im Wesen der Rhetorik liege, nie den Zuhörern zu schmeicheln (42—47). Von Seite 48—78 gestaltet sich seine Ausführung zu einem eigentlichen Enkomion auf die Beredsamkeit, die ein Schutz der Schwachen, die Mutter der Gesetze, die Seele der Gerichte sei und die vier Kardinaltugenden in sich begreife. Sie steht höher als die Philosophie, weil sie nicht bloss das *ἀδικεῖν*, sondern auch das *ἀδικεῖσθαι* verhindert. — Im zweiten Teil lässt er die vier Staatsmänner Miltiades, Themistokles, Kimon und Perikles sich selbst gemeinsam gegen Gorg. p. 515 verteidigen (78—83). Aristides fügt noch hinzu, dass auch Sokrates nicht alle Schüler gut gemacht habe (83—86). Auch er unterscheide wie Plato (Gorg. 502 e) gute und schlimme Redner (86—90). Recht naiv geht er sogar auf die ironische Behauptung Platos ein, dass die Schwimmkunst höher stehe als die Rhetorik. Den Hauptschlager des Sophisten bildet hier sein Ausspruch: Reden kann nur der vernünftige Mensch, schwimmen auch Schweine und Hunde (90—96). Zum

Schlusse feiert er nochmals den Wert der wahren Beredsamkeit (96—109), den selbst Plato anerkennen müsse (109 ff.). Da Aristides wegen seiner Polemik auf Angriffe gefasst ist, so beruft er sich auf den Heilgott, der ihm dadurch das ehrenvollste Zeugnis ausgestellt habe, dass er ihn zum Reden und Dichten begeistert habe.

Nach dem Schol. III, D. p. 423, 77, 15 wäre diese Rede nicht eine einzige, sondern zerfiele in zwei, von denen die erste über die Rhetorik, die zweite über Redner und Redekunst handelte. Eine solche Zweiteilung findet sich tatsächlich in einigen Handschriften. Anlass dazu gaben wohl die Worte *ὁ μὲν οὖν ὑπὲρ ῥητορικῆς λόγος οὗτος* am Schlusse des ersten Teiles (p. 77). Indes gerade dieser Satz mit *μὲν* und der mit *ἐπεὶ δὲ* anschliessende erweisen hier die engste Verbindung. Ferner würde die erste Rede jedes Abschlusses entbehren und die zweite der Einleitung. Ganz klar erkennen wir das Zusammengehören beider Teile an den Worten *ὥσπερ γὰρ ἔφην ἀρτίως* (101, 136, Z. 17), die auf den ersten Teil (52, 68) verweisen. — Bemerkenswert ist das beständige Bemühen des Aristides, Plato mit sich oder mit Sokrates oder mit dessen Schülern in Widerspruch zu bringen (17—21). Daher die vielen und langen Zitate aus platonischen Schriften oder Anspielungen auf solche. Oefters reisst er sie aus ihrem Zusammenhang und macht sie seinen sophistischen Absichten dienstbar. Sophismen und absurde Behauptungen macht er in Menge. Als Beispiele mögen dienen: Niemand, der die Vernunft gebrauche, könne irren. Wer das Ziel verfehle, habe eben nicht gezielt (34, 43 ff.). Wer das *ἀδικεῖσθαι* verhindere, beseitige auch das *ἀδικεῖν* (61, 81 ff.). Plato habe den Aristides nur ganz versteckterweise einen guten Redner genannt (Gorg. 526 a), damit man es nicht merken solle, dass es auch sittlich gute Redner gebe (87, 116 ff.). Wo er glaubt den Plato besiegt zu haben, freut er sich kindlich (z. B. 73, 98, *ἰοῦ, ἰοῦ τῆς μαρτυρίας. τούτων ἐδεόμην* etc.). Auch bemüht er sich, die Darstellung Platos nachzuahmen und ihn an Schönheit der Sprache zu übertreffen. So versucht er sich (35, 44) in der dialogischen Form freilich ohne geistvollen platonischen Inhalt. Platonisch ist auch die Personifikation der Rhetorik, die den alten Plato abkanzelt. Dieses kühne Mittel, den trockenen Stoff

zu beleben, ist jedenfalls dem Kriton entnommen, wo die Gesetze redend eingeführt werden. Auch dass Aristides den Mythus gebraucht, um die Notwendigkeit und den göttlichen Ursprung der Beredsamkeit darzutun (p. 100—101), verrät platonische Manier (Protag. 320 D. Gorg. 523 a). Seinen Gegner behandelt der Rhetor spöttisch und sarkastisch, manchmal zum Scheine ehrfurchtsvoll. Nur Verachtung hegt er gegen die Anhänger Platos und die Philosophen überhaupt. So fordert er zum Antworten auf, da er den Meister nicht aus dem Hades zitieren kann (p. 64). Er schmäht sie wegen ihres Dünkels und ihres Hochmutes. Sie predigen Bescheidenheit wie Ammen und Pädagogen, sind aber nicht so bescheiden wie diese (95, 127). Schmähungen und Drohungen bilden auch den würdigen Abschluss dieser ungeniessbaren Invektive. Statt das wahre Wesen der Beredsamkeit, ihre Geschichte und Verdienste zu entrollen, geht er in allgemeinen Redensarten oder stillschweigend darüber hinweg. Bei seinen langatmigen Exkursen über heterogene Dinge (vgl. über *τέχνη* und *φύσις* p. 26—33 im Anschluss an ein Herodotzitat) und bei seinem Wortschwall über allbekannte Sachen, möchte man ihm oft, wie er dem Plato, zurufen: *τί βούλεταί σοι τὰ μηδὲν προσήκοντα ἐπεισόδια*; (55, 73.)

Doch nicht genug. Glaubt man sich der Charybdis entronnen, so gerät man der Skylla in die Arme, in diesem Falle dem Monstrum aller aristideischen Reden (II, D. XLVI) *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων*. Die Anfangsworte: „Ich glaube kaum, wenn ich über die gleichen öfters spreche, um Entschuldigung bitten zu müssen, zumal ich ja nicht gegen, sondern für wackere und edle Männer reden will," setzen die eben behandelte Rede voraus. Dort hat er von diesen „wackern und trefflichen Männern" gesprochen, aber nur nebenbei, hier will er ausführlich für ihre Ehrenrettung gegen Platos Vorwürfe eintreten.

Im Exordium schilt er Plato, dass er in seinem Gorgias den Miltiades, Themistokles, Perikles und Kimon grundlos schmähe, da sein Thema dazu gar keinen Anlass geboten habe. Jn der früheren Rede verteidigten sich alle wie aus einem Mund; hier tritt der Rhetor für jeden einzeln ein und dies für Perikles und Themistokles in so ausgedehnter Weise, dass man sofort an

Enkomien denkt. Das ist nicht mehr bloss Widerlegung Platos, sondern rhetorisierte Geschichte.

Zuerst und am ausführlichsten verteidigt Aristides den Perikles (p. 119—151), weil ihn Plato auch zuerst und am meisten verunglimpfte (p. 161). Er geht aus von der Charakteristik bei Thukydides (II. 65), die er polemisch weiter ausführt. Dann widerlegt er die Vorwürfe, dass Perikles die Athener geschwätzig (p. 127—135), untätig (136), feig (137—143) und geldgierig (143—147) gemacht habe. Darauf folgt eine lebhafte Rekapitulation. Kürzer wird Kimon abgetan (151—160). Mit der Bemerkung, er habe seinem Vater alle Ehre gemacht, ist der Uebergang zu Miltiades gewonnen (160—177), den Marathonsieger aber übertrifft Themistokles (177—224). Hier langt der Redner bei seinem Lieblingstopus an, bei den Perserkriegen, und verweilt mit vollem Behagen lange dabei. Darauf lässt er die „Viermänner" wieder gemeinsam, wie in der ersten Rede und mit vielem Sarkasmus gegen Plato sprechen (229—239). Zum Ueberfluss übernimmt der Sophist nochmals ihre Verteidigung und widerlegt namentlich den Vorwurf, der Grund ihrer Verbannung sei gewesen, weil sie Athen schlechter gemacht haben. Diese direkte, formell lebhafte Auseinandersetzung mit Plato ist überaus ermüdend, weil die gleichen Gedanken und Beispiele, die er zum Teil in der ersten Rede verwertete, wiederkehren (239—301). In recht kleinlicher Weise stösst er sich bei Plato an einigen nebensächlichen Dingen, z. B. an den Anachronismen im Symposion, an der Verwechslung von Hermopolis und Naukratis (287 ff.). Mit einer heftigen Invektive schliesst er endlich ab. Dass Plato diese Männer nach dem Tode verunglimpft habe, sei schlimmer gewesen, als ihre Statuen umstürzen. Indes erträglich wäre es noch, wenn nur dieser hervorragende Philosoph jene Männer geschmäht hätte, aber dass nichtswürdige Leute nach seinem Beispiel auch den Demosthenes beschimpfen, das dürfe man nicht dulden (307 ff.). Und dann speit er Gift und Galle gegen die Philosophen, als wollte er den Leser am Schlusse für die verursachte Langweile mit diesen Schimpfreden einigermassen entschädigen. Wir werden in diesen ganz unvermittelten, vom Zaun gebrochenen Schmähungen die Erfüllung jener Drohung sehen, die er am Ende der

ersten Rede (114, 155) ausgestossen. Schon dort nennt er die Angriffe der Philosophen auf die Redekunst eitel Geschrei und Geflunker, wirft ihnen vor, dass sie keinen achtbaren Namen tragen, wie die Sophisten, ja auch ihrem persönlichen Namen nach unbekannte Leute seien und er droht, der Lohn für ihre Feindseligkeit gegen die Redekunst werde ihnen auf dem Fusse folgen. Diese Abfertigung vollzieht er nun am Schlusse der Rede *Ὑπὲρ τῶν τεττάρων*. Er beschuldigt sie, die Sprache nicht zu kennen, mehr Solözismen als Worte zu sprechen; er klagt sie des Hochmutes und Verachtung anderer, der Habsucht, Speichelleckerei und Geilheit an. Sie stiften überall Unfrieden, verachten die Götter, kümmern sich um das öffentliche Wohl nicht, halten verborgene Zusammenkünfte. Die Ausdrücke: *τοῖς ἐν τῇ Παλαιστίνῃ δυσσεβέσι παραπλήσιοι τοὺς τρόπους* (309, 402) hat vielen Anlass geboten, den ganzen Schluss von p. 307 ab auf die Christen zu deuten. Wer die Reden gegen Plato im Zusammenhang liest, erkennt, dass diese masslosen Schmähungen den Philosophen gelten. Sie sind die Gegner, die er hasst und bekämpft, nicht die Christen, die den Ruhm der Sophisten vorläufig nicht gefährdeten. Richtig ist freilich, dass er unter *τοῖς ἐν Παλαιστίνῃ δυσσεβέσι* Juden und Christen versteht und, indem er die Philosophen mit der in seinen Augen niedern Menschenklasse vergleicht, zugleich auch die Christen beschimpft. Bezeichnend für den gebildeten Sophisten ist, dass er die Christen von den Juden nicht zu unterscheiden weiss oder nicht will, obwohl es in Smyrna eine blühende Christengemeinde gab. Als ihre Hauptmerkmale gibt er an *ταπεινότης*, *αὐθάδεια* und *δυσσέβεια*. Diese Stelle allein kennzeichnet seinen Standpunkt gegenüber der neuen Religion. Sonst geschieht ihrer in seinen zahlreichen Reden nicht die geringste Erwähnung, obgleich in seine Zeit das Martyrium des hl. Polykarp von Smyrna fiel (23. Februar 156). — Schliesslich hält er den Gegnern vor, sie nennen sich Philosophen, ohne die Bedeutung dieses Namens zu wissen. Daher verbreitet er sich über die Namen *σοφιστής* und *φιλόσοφος*, allerdings in oberflächlicher Weise (p. 310 ff.). Er kommt zu dem Ergebnis, dass Sophist der gemeinsame Name für Philosophen und Rhetoren war, Philosophie aber Liebe zum Schönen und Beschäftigung mit der Redekunst oder allgemeine Bildung be-

deutete und nicht die gegenwärtige Art (vgl. über diese Namen v. Armin, Dio 1, K. S. 4 ff.). Auch er schätze, trotz seiner Liebe zur Beredsamkeit, die Philosophie und ihre Vertreter. Er habe mit den grössten Philosophen seiner Zeit verkehrt; er betrachte sie als seine Erzieher. Eher könnte er mit den eigenen Hausgenossen im Unfrieden leben, als mit den Philosophen. Solche Versicherungen der Ergebenheit wirken nach den vorausgegangenen Schmähungen recht komisch.

Unbegreiflich für uns ist die Tatsache, dass die Folgezeit sich eifrig mit diesen Reden gegen die Philosophie beschäftigte (Proleg. III, D. 744 ff.). Man bemühte sich, ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gattung festzustellen. So erklärt der Autor der Prolegomena diese Rede für einen Panegyrikus und selbst spätere Platoniker wie Porphyrios und Olympiodoros polemisierten noch gegen die Angriffe auf die Philosophie (P.-W. II, 888).

Schon der Rhetor sah sich nach seiner ersten Rede gegen Plato zu einer Verteidigung genötigt. Ein Freund des Aristides hatte sich daran gestossen, dass dieser den Plato, zumal wegen seinen sizilischen Reisen, angegriffen hatte. Auch andere waren mit jener Rede nicht einverstanden (D. 317, 419, *φασί τινες*). Schnell ist der Sophist mit einer Antwort an seinen Freund Capito zur Hand, indem er an einem Abend in der kurzen Zeit vom Anbruch der Dämmerung bis zum Schlafengehen die Schrift *Πρὸς Καπίτωνα* seinem Schreiber diktiert. Er behauptet, Plato mit der grössten Ehrfurcht behandelt zu haben. Ja, er bekennt sich sogar als Bewunderer des Philosophen. Wenn auch selber nicht Philosoph, habe er doch sein Leben nach dessen Vorschriften einzurichten gesucht (p. 315, 317). Unter oftmaliger Versicherung, er wolle Plato nicht weiter befehden, gestaltet er seine Verteidigung so, dass sie einer neuen Polemik gleichkommt. Komisch wirkt die Nachahmung der in Gerichtsreden häufig eingestreuten Vorlesungen von Gesetzen, Beschlüssen, Protokollen. So leitet er die Zeugnisse gegen Plato mit den Worten ein (II, D. 318): *Φέρε οὖν σοι ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἀγωνιζόμενοι αὐτὰ ἐκ τοῦ βιβλίου παράσχωμαι. Ἐκ τοῦ βιβλίου*, oder *ἐκ τῶν νόμων* (320), *ἐκ τοῦ βιβλίου* (327), *ἐκ τῆς Πολιτείας* (327).

Diese Schrift gibt uns einigen Aufschluss über seine erste Rede gegen Plato. Er hatte diese vor einem grössern Kreise von Zuhörern gehalten, auf die er sich nun gegenüber seinem Freund Capito beruft, der jene erste Rede nicht ganz gehört hatte (319). Auch zitiert er daraus zwei längere Stellen (318, 320). Er rühmt seine Rede wegen den eng aufeinander folgenden Beweisen, nennt die Anlage bewunderungswürdig, hebt die Anrufung des Hermes, Apollo und der Musen am Anfang von *περὶ ῥητορικῆς* hervor (330) und führt aus dem Gedächtnis einige rühmende Worte auf Plato an (322), die sich am Schluss der ersten Rede finden (vgl. 115): *πρὸς δὲ δὴ Πλάτωνα, τὸν τῶν ῥητόρων πατέρα καὶ διδάσκαλον, οὕτως οἶμαι τὸ ἐφεξῆς εἰρήκαμεν.* Weil sich Aristides nirgends auf die Rede *ὑπὲρ τῶν τεττάρων* bezieht, so scheint diese Rede *πρὸς Καπίτωνα* vorher verfasst zu sein, im unmittelbaren Anschluss an *περὶ ῥητορικῆς*.

Wer sich glücklich durch das rhetorische Dickicht dieser drei Reden hindurchgearbeitet hat, hat davon wenigstens den Gewinn, einen Blick in die Hohlheit und Ideenarmut der damaligen Zeit getan und den Hochmut unseres Sophisten von einer andern Seite kennen gelernt zu haben. Denn so weit versteigt er sich, dass er glaubt mit Sophismen und ödem Wortschwall einen der grössten Geister der Hellenen besiegt zu haben.

## 15. Die Beziehungen des Aristides zu den Kaisern. Das Erdbeben von Smyrna. Tod des Rhetors.

Schon früher haben wir gesehen, dass der Rhetor gute Beziehungen zum kaiserlichen Hofe hatte, von den Kaisern Pius und Marcus ein anerkennendes Schreiben erhielt und überhaupt mit den Kaisern im Briefwechsel stand (XLII, 14). Einmal war es dem Rhetor in Smyrna vergönnt, sich in der Gegenwart des Marcus und Commodus zu sonnen. Wir haben den Ausdruck seiner seligen Stimmung im Enkomion auf Asklepios bereits vernommen (XLII, 14).

Die im Frühjahr 175 ausgebrochene, gefährliche Empörung des Avidius Cassius (P.-W. II, 2378 ff.), der sich zehn Jahre vorher im Partherkriege als tüchtiger Feldherr bewährt hatte, zwang den Kaiser, in den Orient zu ziehen. Der Aufrührer endete jedoch schon im August vor der Ankunft des Kaisers durch Meuchelmord. Den folgenden Winter 175/176 verbrachte der Kaiser in Alexandrien. Etwa im Herbste 176 kam der Herrscher nach Smyrna (P.-W. 2301). Aus dem *Σμυρναϊκός* (XVII, 5) möchte man schliessen, dass dies im Frühjahr zur Zeit der Dionysien geschah. Dies steht aber mit andern Angaben über die Orientreise des Kaisers in Widerspruch. Wahrscheinlich hat der Rhetor seine Rede dem Herrscher zugesandt, wie schon Schwarz, Smyrnareden des Aelius Aristides (XIII. Jahresber. Horn 1885, S. 4) vermutet hat. Es wird nämlich nur ein Kaiser angeredet und auch dies nur zweimal (§ 5, 23). Nirgends ist von der Hoheit oder den Tugenden des Herrschers die Rede. Hätte Aristides sein Enkomion auf Smyrna vor dem Kaiser und seinem Hofe selber gesprochen, so hätte er wohl auch des kaiserlichen Prinzen Commodus gedacht. Auffallend bleibt freilich, dass der Rhetor auch von einer Uebersendung nichts verlauten lässt, wie er dies bei andern Gelegenheiten tat (vgl. XX, 2. XX, 1. XXIV, 1. XXXII, 3).

Den Auftrag zu dieser Rede empfieng Aristides von den Bürgern der Stadt (*οἵδε κελεύουσιν* § 1). Der Zweck war natürlich, den Kaiser für Smyrna zu interessieren und einzunehmen.

Der Rhetor schildert, was man von der Stadt hören und sehen kann, d. h. ihre Geschichte (§ 2—7) und ihre Schönheit. Im zweiten grössern Teil macht er den Versuch einer Perihegese. Er führt nämlich den Leser von Westen nach Osten durch die Goldgasse zur Akropolis, von dort weiter nach Osten bis an den Rand der Stadt (§ 10) und darüber hinaus an den Meles (§ 14), sodann durch das Ufergefilde bis an den Fuss der Anhöhen und dann wieder zurück, die Stadt zur Linken (§ 17). Doch bietet er nur eine allgemeine, rhetorische Schilderung von der Menge und Schönheit der Tempel, Hallen, Theater, Rennbahnen u. s. w. Das Auge könne sich nicht satt sehen, es sei unmöglich alles zu beschreiben, man müsse es selber schauen. Gerühmt werden die zahlreichen Brunnen, die Smyrna mit gutem Wasser versorgen, die breiten Plätze und hellen Strassen, die hohe Bildung und Wissenschaft. Sogar die Fische des Meles sind ganz eigener Art, da sie zur Flöte tanzen (§ 15). Die Rede ist ein schönes Wortgeklingel ohne geistreiche, selbständige Gedanken. Weil er von der Geschichte der Stadt nicht viel Bedeutendes zu sagen weiss, beschäftigt er sich hauptsächlich nur mit den Vorzügen und Schönheiten der Stadt. Dadurch unterscheidet sie sich vom Enkomion auf Rom, wo er auf eine genauere Schilderung der Siebenhügelstadt verzichtet und ihre Macht preist. Auch im Panathenaikos behandelt er nur nebensächlich Lage und Bild der Stadt und hält sich vor allem an ihre ruhmreiche Vergangenheit.

An den Besuch des Marcus in Smyrna knüpft sich eine Anekdote bei Philostr. a. a. O. II, 10. Aristides war zur Begrüssung des Herrschers nicht erschienen. Der Kaiser war darüber sehr erstaunt. Als der Rhetor am vierten Tage vor ihn geführt wurde, entschuldigte er sich damit, dass er durch eine wissenschaftliche Arbeit verhindert gewesen sei; eine solche Tätigkeit dürfe man nicht unterbrechen. Die Proleg. III, D. 738 geben einen andern Grund dieses absonderlichen Benehmens an. Der Rhetor habe gesagt, die andern Sophisten seien nur des Geldes wegen dem Kaiser entgegengegangen, er bedürfe des Geldes nicht. Gleichwohl habe er ein Geschenk angenommen, um den Monarchen nicht zu beleidigen. Der Kern der beiden Erzählungen mag richtig sein. Dem wunderlichen Mann darf

man schon zutrauen, dass er sich von der Begrüssung fernhielt, gerade um die Aufmerksamkeit des Herrschers auf sich zu lenken, nur erwarteten wir als Begründung etwa: *κατέχοντος τοῦ Σωτῆρος* (vgl. XX, 2).

Der Aufenthalt des Kaisers und seiner Familie verlief glänzend. Man feierte ihnen zu Ehren grosse Festlichkeiten. Die Herrscher waren entzückt über die Schönheit der Stadt und ihre herrliche Lage und bewahrten ihr auch nachher ein gutes Andenken (XIX, 2). Dass es unserem Sophisten vergönnt war, vor dem kaiserlichen Hof eine Prunkrede zu halten, haben wir schon früher gehört (XLII, 14). Der romfreundliche Rhetor muss sich in der kaiserlichen Gunst erhöht und befestigt haben. Denn dem grossen Ansehen, das Aristides am Hofe genoss, schreibt es Philostrat (V. S. II, 10) zu, wenn der Kaiser dem zerstörten Smyrna so schnelle und reichliche Hilfe leistete.

Das Erdbeben von Smyrna (P.-W. I, 2303) ist jenes Ereignis, das uns über das Leben des Rhetors nach seiner Genesung etwas genauere Kunde vermittelt, ja ihn auf der Höhe seines Ruhmes zeigt und seinen Namen unzertrennlich mit Smyrna verbunden hat, so dass er sogar Smyrnäer genannt wurde (Proleg. III, D. 737). Was für Cicero die Entdeckung der katilinarischen Verschwörung, das ist für Aristides das Erdbeben von Smyrna, nur dass er daraus ohne Mühe und Gefahr sich vielbewunderte Verdienste erwarb, Verdienste, die er gleich Cicero selbst am meisten bewunderte. Wie der römische Demosthenes immer wieder auf die Rettung des Staates zurückkommt, so Aristides auf jenen Brief, den er an den Kaiser schrieb.

Das Erdbeben fand in der letzten Regierungszeit des Marc Aurel statt. Im Brief an den Kaiser wird Commodus als gleichberechtigter *αὐτοκράτωρ σεβαστός* angeredet (XIX), was er am 27. November 176 geworden war (P.-W. II, 2461). Das genauere Datum 178 wird uns durch Euseb.-Hieron. Chronik (a. Abr. 2195) vermittelt. Aristides hatte sich einige Tage vorher auf Veranlassung des Gottes (!) auf sein Landgut (Laneion) zurückgezogen (XIX, 16. XX, 3). Dort vernahm er die furchtbare Katastrophe. Ohne erst die Absendung einer Hilfsgesandtschaft abzuwarten, schrieb er sogleich an den Kaiser. Auf dieses tut er sich so

viel zu gute, dass er es immer wieder hervorhebt (XIX, 6. XX, 1. XXI, 2).

Das Schreiben an die Kaiser (XIX) ist geschickt abgefasst. Es erinnert sie zunächst an ihren angenehmen Aufenthalt in Smyrna. Dann folgt eine kurze Schilderung, wie nun die frühere Herrlichkeit verschwunden sei. Marcus soll bei den Worten *ζέφυροι δὲ ἐρήμην ἐπιπνέουσιν* § 3 geweint haben (Philostr. a. a. O.). Unsterblichen Ruhm werden sich die Kaiser durch den Wiederaufbau der Stadt erwerben, schreibt Aristides; sie werden die frühern Gründer Theseus, Alexander d. Gr. und Lysimachos in den Schatten stellen (§ 4). Mit Berufung auf seine guten Beziehungen zu ihnen bittet er die Machthaber, Smyrnas Fortbestand zu sichern (§ 5 ff.). Die Stadt hat dies verdient durch ihre Treue gegen Rom in den Kriegen gegen Antiochos und Aristonikos (cf. Tac. Ann. IV. 56. P.-W. II. 962/963) und durch ihre tatkräftige Hilfe gegenüber den asiatischen Städten bei ähnlichem Missgeschick (§ 11, 12). Welch ein tragischer Wechsel des Geschicks! Als es sich um die Errichtung eines Tempels (zu Ehren des Tiberius) handelte, da fielen auf die übrigen Städte der Provinz Asia nur sieben Stimmen, auf Smyrna allein 400 (Tac. Ann. IV, 37, 55, 56). Nun liegt diese reizende Stadt mit samt jenem Tempel in Trümmern.

Das Schreiben ist eine interessante Illustration für das beinahe freundschaftliche Verhältnis: der Ton ist für die damalige Zeit weder zu servil noch zu überschwenglich. Die Herrscher über das Unglück näher zu unterrichten, hielt Aristides nicht für seine Sache. Als seine Hauptaufgabe betrachtete er, sie zu sofortiger, wirksamer Hilfe geneigt zu machen.

Zugleich mit der Botschaft an die Kaiser, die von Aristides wahrscheinlich die erste Nachricht von der Katastrophe empfiengen, verfasste er die *μονῳδία* XVIII. Dies besagt die Subscriptio zu AR *συνετέθη ἐν ἀκαριαίῳ ὁμοῦ τῇ ἀγγελίᾳ*, R fügt noch bei *εἶθ' ἐπιστολή*. Wahrscheinlich hat er bei der ersten Kunde vom Unglück mit dieser Monodie seinem Schmerze Luft gemacht, dann den Brief geschrieben und beides nach Rom gesandt. Zur Abfassung dieser threnosartigen Klage war bei ihrem kleinen Umfang, wie bei der Nichtigkeit des Inhaltes nur wenig Zeit nötig (*ἐν ἀκαριαίῳ*). Sie ist ganz in der sonst von ihm ver-

pönten asianischen Manier gehalten, der er nur noch im Eleusinios seinen Tribut zollt (Norden, Ant. Kunstprosa I, 420 f.). Seine schwerfällige Stilart schien ihm zur Schilderung eines so erschütternden Ereignisses nicht recht angemessen zu sein. Indes vermag das unnatürliche Pathos, mit dem er seinen Schmerz herausdeklamiert, uns keineswegs zum Mitleid zu stimmen. Ueber Zeit und Verlauf des Erdbebens erfahren wir daraus nichts, als dass sich die gewöhnliche Begleiterin dazu gesellte, die Feuersbrunst (§ 9, XIX, 1). Charakteristisch für den ruhmbegierigen Sophisten ist sein Ausruf: „Wo ist mein Rathaus? Wo sind die Versammlungen und der Beifallslärm von Jung und Alt, die mein ganzes Glück ausmachten (§ 8)?“ Diese Monodie ist nicht die einzige, die er nach dem Eintreffen der Hiobsbotschaft verfasste, sondern er „sang“ noch andere (XX, 3). Wie er mit seinen Götterreden die Hymnen der Dichter übertreffen wollte, so wollte er offenbar durch diese *μονῳδίαι* mit denen der Tragödien wetteifern.

Welche Wirkung die Trauerbotschaft aus dem Osten am Kaiserhofe hatte, vernehmen wir aus der *παλινῳδία ἐπὶ Σύρμνῃ* (XX). Die Kaiser brachten die Sache vor den Senat (§ 10), schickten Geld an die Unglücksstätte und ermunterten zu schleunigem Wiederaufbau, ja sie waren sogar bereit, Arbeiter zu senden, sofern die Smyrnäer es wünschten (§ 8, cf. Keil, Anm. z. St.). Und das alles taten sie, bevor eine Hilfsgesandtschaft eintraf (§ 10). Daraus folgt, dass sie von Aristides die erste Mitteilung erhalten hatten. Der Rhetor war über den raschen Wiederaufbau so erfreut, dass er die *παλινῳδία* sang gleich dem Stesichor — ein recht hinkender Vergleich, wie er selbst zugibt (§ 3).

Die Palinodie richtet er an die Vertreter griechischer Städte, die sich zum Zwecke der Wiederherstellung der Stadt an Ort und Stelle versammelt hatten, sofern man nicht lieber einer Notiz der Prolegomena (III. D. 737) Glauben schenkt, dass diese Vertreter auf Wunsch des Kaisers in Ephesos zusammengekommen waren. Der Rhetor ist abwesend, wie er denn — und das zeigt uns den wunderlichen Sonderling im hellsten Lichte — nicht mehr in Smyrna erschienen war, seit er kurz vor der Katastrophe die Stadt verlassen hatte (wahrscheinlich auf ge-

wisse beunruhigende Anzeichen hin). Während der ganzen Zeit hatte er sich nicht aufgemacht, um die schwergeprüften Mitbürger zu trösten, sondern nur den Kaisern geschrieben, Monodien verfasst und schliesslich in der litterarischen Tätigkeit seinen Schmerz zu betäuben gesucht (§ 1—3). Als Entschuldigung muss wieder der Heilgott herhalten, der ihn zurückhielt (§ 2 und 3), wie er ihn vor dem Erdbeben zur Abreise aufgefordert hatte (XIX, 6. XX, 3). Auch viele Jahre nach seiner Krankheit war der Sophist noch von Träumen und der fixen Idee beherrscht, unter besonderer Leitung des Gottes zu stehen. Immerhin fürchtet er, sein Fernbleiben von der Tagung und von der Unglücksstätte möchte ihm übel gedeutet werden. Diesem Tadel vorzubeugen bemerkt er: „Wenn schon jemand vor mir so gehandelt hat, dann braucht Ihr Euch nicht zu wundern, dann kann ich mich auf ein Beispiel berufen; aber auch wenn das nicht der Fall ist, so ist kein Grund vorhanden, mir zu zürnen, da der Gott es mir befohlen hat.“ — Diese Rede soll ein Dank für die Fürsorge des Fürsten (§ 4—11), und für das Wohlwollen und die tatkräftige Hilfe der Hellenen sein (§ 12 ff.). Es gehörte zu den Lichtseiten des damaligen Hellenentums, einander im Unglück bereitwillig beizustehen. Hierin offenbarte sich am schönsten das hellenische Nationalgefühl, das Bewusstsein, *einem* Volk und *einer* Sprache und Kultur anzugehören. (Vgl. über diese Hilfeleistungen besonders bei Erdbeben XXIII, 74. XXIV, 3. XLIX, 38.) So waren auch über Smyrna in verschiedenen Städten Trauerreden gehalten worden. Von allen Seiten langten für die ihrer Habe beraubten Bewohner Lebensmittel an. Obdachlose nahm man bereitwillig auf, man steuerte Geld zusammen, selbst das Mutterland offenbarte seine Opferwilligkeit (§ 16 ff.). Dank dieser gemeinsamen Hilfe der Kaiser und der Hellenen begann die Stadt alsbald wieder wie ein Phönix aus Schutt und Asche zu erstehen. Als Dankbezeugung trieft die Rede von Schmeicheleien und paradoxen Lobsprüchen. Smyrna musste zu einer Zeit zerstört werden, wo es nicht wie andere Städte in den Trümmern liegen blieb, sondern viel schöner wieder erstehen sollte. Es musste gerade damals zusammenstürzen, um die beiden gefeiertsten Herrscher zu ihren Gründern zu haben (§ 4, 5). Die Stadt, die zwei Gründer

hatte, Theseus und Alexander, brauchte auch zwei Wiedererbauer (§ 20). Dieser Topus vom günstigen Geschick, den glücklichen Zeitumständen, durchzieht sozusagen die ganze Rede. Er findet sich auch im Rhodiakos (XXV, 55 f.).

Während „der Widerruf" seiner Klagen noch unter der Regierung des Marcus entstand, gehört die letzte Smyrnarede (XXI) unter die Alleinherrschaft des Commodus; denn Aristides bittet am Schlusse den Kaiser, er möge bei seinem Aufenthalt in Smyrna die Regierung des Vaters erneuern (*ὥστε σὲ τὴν πατρῴαν ἀρχὴν ἀκριβῶς ἀνανεώσασθαι ταῖς περὶ τὴν Σμύρνην διατριβαῖς*). Dieser schüchterne Wunsch soll wahrscheinlich den weniger freigebigen Commodus bewegen, dem wiedererstehenden Smyrna dieselbe Fürsorge wie sein Vater angedeihen zu lassen (Schwarz, Smyrnareden S. 3). Inhaltlich ist diese Rede mit der Palinodie verwandt, — übrigens wiederholen sich in allen Smyrnareden ähnliche Gedanken und Wendungen. Die Situation ist folgende: Aristides, von Smyrna abwesend und vom Aufbau durch andere unterrichtet, schickt dem Kaiser, dessen Besuch man erwartet, diese Rede als Begrüssung entgegen (§ 1, 10). Wahrscheinlich war es nur ein Gerücht, dass Commodus nach Asien kommen wolle (Lampridius 9 und 12); denn es ist nicht bekannt, dass er während seiner Alleinherrschaft Italien verlassen habe. Seit dem Erdbeben ist es noch nicht so lange her; die Stadt ist noch im Bau begriffen (§ 1). Der Rhetor erinnert den Herrscher zunächst an seinen frühern Besuch, als er noch die Regierung seines Vaters teilte (§ 3), schildert dann den Untergang der Stadt, aber auch das günstige Geschick, dass die Zerstörung unter solchen Regenten sich ereignete, durch deren Fürsorge Smyrna wiedererstand wie Pelops aus dem Kessel. Seltsam ist das Lob auf den Meles (§ 14), in dem der Rhetor ehedem seine Winterbäder genommen hatte. Da es ausser allem Zusammenhang steht, fügt Aristides die Entschuldigung bei: „Das habe ich wie ein Verzückter gleichsam unter Einwirkung der Nymphen dazugesungen, ohne dass ich mir solches vorher vorgenommen hatte" (§ 15). Die nun folgende schwierige Stelle: *ἔδει δὲ ἴσως καὶ τοῖς παισὶν ὥσπερ ἄλλην τινὰ μοῖραν τοῦ λόγου σωθῆναι* „es hätte vielleicht auch dieses (nämlich das Lob auf den Meles) den Jünglingen wie irgend ein anderer Teil der Rede vorbehalten

werden sollen", hat Keil mit gutem Glück erklärt (S. 27 A. z. Z. 15). Aristides, der an einen Besuch des Commodus glaubte (§ 16), gedachte wohl einen seiner Schüler ihm entgegen zu senden. Einer von ihnen sollte eine Anrede halten und dieser Rede, so meint der Rhetor, hätte er auch diese Stelle überlassen sollen, wie er mit Rücksicht auf sie manches andere aus seiner Rede weggelassen habe. Bei dieser Erklärung bleibt aber doch noch die Frage offen: Warum hat er trotzdem jenes kurze Lob auf den Meles seiner Rede einverleibt? Warum soll gerade diese Stelle aus Inspiration hervorgegangen sein? Ich glaube nicht, dass Aristides dies getan, bloss um einen überraschenden Schluss zu gewinnen, sondern es soll in der Schilderung des Meles eine verhüllte Mahnung an Commodus liegen. Denn der Rhetor rühmt mit Absicht nicht Verschiedenes am Meles, wie in der XVII. Rede, sondern dessen schönste Eigenschaft, dass er sich immer gleich bleibe und der Stadt in Liebe zugetan sei: *ἄσβεστον μὲν αὐτῆς τὸν ἔρωτα, ἄσβεστον δὲ φυλακὴν ἔχων* (§ 15). Soll damit nicht gesagt sein, auch des Herrschers *χάρις* der Stadt gegenüber möge *ἄσβεστος* sein? Auf diesen Gedanken führt der Schlusssatz, auf dem der Hauptnachdruck liegt: Commodus möge bei seinem Aufenthalt in Smyrna die Regierung seines Vaters erneuern, d. h. im Wohlwollen verharren wie Kaiser Marcus.

Diese Rede ist die letzte, die sich mit einer öffentlichen Angelegenheit beschäftigt, und wird etwa aus dem Jahre 181 stammen. In dieser, wie in allen Smyrnareden, fühlt sich Aristides ganz als Bürger dieser Stadt. Schon im Smyrnaikos XVII, 2 sagt er: *Ἔστι γὰρ οὐ νεωστὶ ἡμῖν ἡ πόλις εὐτυχής, ἀλλ' ἐκ προγόνων.* Besonders bezeichnend ist die Stelle XX, 14: *φέρε δὲ καὶ τὰ τῆς ἡμετέρας πόλεως ἐπισκεψώμεθα.* Dazu kommen die von Keil angemerkten Stellen S. 17, A. z. Z. 22. Seine Mitbürger waren ihm auch dankbar für seine Verdienste um ihre Stadt. Sie errichteten ihm eine Statue auf dem Markte. So sehen wir den ehrgeizigen Wunsch des Sophisten erfüllt, der von seinem Standbild in Smyrna geträumt hatte (XLVII, 17). Eine sehr mittelmässige Marmorstatue mit der Inschrift *Ἀριστείδης Σμυρνέος*, die vielleicht eine Kopie jener ehernen ist, befindet sich im Vatikan (Visconti, Iconogr. grecque I, 375, Tf. 31. Ueber Bildnisse des Aristides s. Philostr. V. S. 87, 8. C. I. G. 4679, 6026.)

Wie der Rhetor seine letzten Lebensjahre zubrachte, wann und wo er starb, darüber ist nichts Sicheres überliefert. Nach Suidas endete er sein Leben unter Commodus, nach den einen 60, nach andern beinahe 70 Jahre alt (Philostr. a. a. O.). Das Schwanken in der Fixierung des Todesjahres leitete Letronne, Rec. des inscr. de l'Égypte I, 135 aus der Unsicherheit im Ansatz des Geburtsjahres her. Was manchem weit grössern Geiste versagt blieb, Ruhm und Ehre bei der Nachwelt und das Fortleben in seinen Werken, ward unserm Rhetor reichlich zu teil. So gut war ihm durch seinen ehernen Fleiss und die jahrelange Uebung die Nachahmung des altklassischen Stils gelungen, dass man ihn selbst wie einen Klassiker ehrte und nachahmte, wie z. B. Libanios es tat (Sievers, Leben des Libanios S. 11, A. 18). Dem byzantinischen Mittelalter, das sich eifrig um Aristides kümmerte, verdanken wir die Erhaltung seiner umfangreichen Schriften. Liess sich doch der Erzbischof Arethas von Cæsarea am Anfang des zehnten Jahrhunderts eine Abschrift davon machen (vgl. Keil, præf. VII ff.), und die Nichte des Kaisers Michael VIII., Theodora, schrieb eigenhändig die Werke des Rhetors etwa um das Jahr 1282 ab (Keil, Herm. XXV, S. 315 und præf. IX.). Ueberdies wurde Aristides in den byzantinischen Schulen gelesen, exerpiert und nachgeahmt bis zum Ausgang des Mittelalters (P.-W. II. 982).

Können wir auch einen solchen Eifer im allgemeinen nicht teilen, so muss man doch zugeben, dass der Rhetor manches Interessante bietet. Er ist „der vorzüglichste Vertreter der ganzen Zeit, weil ihre Krankhaftigkeit in ihm ebenso kulminiert wie ihre Kunst“ (Wilam, Die griech. und latein. Litt. und Sprache, S. 167). Daher trägt die Beschäftigung mit ihm sehr viel zum Verständnis der religiösen Strömung innerhalb des Heidentums und der sophistischen Bewegung bei. Wie manches noch nebenbei abfällt für die Kenntnis der damaligen Staatseinrichtungen, der provinzialen Zustände u. s. w. habe ich früher bemerkt. Wir wünschten nur, dass Aristides noch viel mehr auf die Zeitverhältnisse, besonders auf seine Zeitgenossen Rücksicht genommen hätte. Wie auffallend ist es z. B., dass er nirgends den Galenos, der auch aus Pergamon stammte und daselbst wirkte, noch andere bekannte Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts erwähnt.

Meistens nennt er Römer und auch diese bleiben für uns vielfach leere Namen. Noch viel mehr wundern wir uns, dass er trotz seiner Vorliebe für Geschichte auch nicht ein Wort zu sagen weiss über die Herrschaft der pergamenischen Könige, noch von ihren glänzenden Verdiensten um die Wissenschaft. Wie nahe hätte dies in jener Rede auf dem Städtetag zu Pergamon (XXIII) gelegen[1]). Rücksicht auf die Römer kann es nicht gewesen sein, da ja Attalos ihnen sein Reich vermachte. Dieses Schweigen hat wohl seinen Grund in dem Hauptfehler der Sophistik, nichts Neues zu bieten, sondern in den ausgetretenen Bahnen der Schultradition sich zu bewegen und nichts für bedeutend zu halten, was nach Demosthenes und Alexander d. Gr. geschaffen wurde. Nur zweimal zieht er die neuere Geschichte Smyrnas zu Ehren, dass es im Krieg gegen Aristonikos die Römer unterstützte (XIX, 11) und den Kaisertempel erhielt (§ 13). Sonst sind seine Reden bezüglich der Zeit möglichst farblos. Viel lieber bewegt er sich in der längst entschwundenen Vergangenheit der Hellenen oder führt uns in sein träumerisches, krankhaftes Innenleben hinein, wohin wir ihm nicht zu folgen vermögen. Stösst uns seine masslose Eitelkeit und Wunderlichkeit, sein krasser Aberglaube und seine affektierte Frömmigkeit ab, so können wir doch seiner eifrigen Tätigkeit auf dem Gebiete der Rhetorik und Sprache, die er auch in den Dienst Unglücklicher stellte, nicht versagen. Während die zeitgenössischen Philosophen, wenigstens nach seiner Ansicht, nichts Erspriessliches leisteten, erfüllte er so ziemlich das ganze damalige Programm der Sophisten, so dass man von ihm sagen kann:

*Παηγύρεις ἐκόσμησεν, θεοὺς ἐτίμησεν, πόλεσι συνεβούλευσεν, λυπουμένους παρεμυθήσατο, στασίαζοντας διήλλαξεν, προὔτρεψεν νέους, κόσμου τοῖς λόγοις προὐνοήσατο* (cf. II, D. XLVI, 309, 404).

* * *

Am Schlusse meiner Arbeit habe ich noch eine angenehme Dankespflicht gegen meinen hochverehrten Lehrer, Herrn Dr.

[1]) Auch die Lobrede auf das Wasser in Pergamon (LIII), die er während seiner Krankheit nach Pergamon sandte, dürfte uns kaum viel Interessantes über Anlage und Geschichte der Stadt bieten, sofern wir auch die Rede ganz besässen.

Ant. Piccardt, Professor an der Universität Freiburg, zu erfüllen, der mich auf dieses Thema aufmerksam machte und mich bei der Ausarbeitung mit förderndem Rate aufs zuvorkommenste unterstützte. Desgleichen spreche auch den Kantons- und Universitätsbibliotheken von Freiburg und Zürich meinen besten Dank aus, die mich bereitwilligst mit der nötigen Litteratur versorgten.

# Inhalts-Verzeichnis.


Seite

Einleitung: Quellen und Litteratur . . . . . 3
1. Jugend und Bildungsgang des Rhetors Aristides . . . . . 8
2. Aristides' Reise nach Rhodos und Aegypten . . . . . 19
3. Reise nach Rom. Beginn der Krankheit . . . . . 29
4. Aufenthalt in Smyrna und Pergamon . . . . . 36
5. Erlebnisse und Reisen in den ersten Jahren der Krankheit . . . 44
6. Aristides' rhetorische und dichterische Tätigkeit in Pergamon . . 53
7. Aristides' und die öffentlichen Aemter . . . . . 61
8. Aristides' Stellung zu den andern Sophisten . . . . . 67
9. Das zehnte Jahr der Krankheit. Ihr Ende . . . . . 74
10. Oeffentliches Auftreten in Kyzikos und Ephesos . . . . . 80
11. Erkrankung an der Pest. Die heiligen Reden. Reden auf Asklepios und Herakles . . . . . 86
12. Aristides in Athen. Der Isthmykos und Eleusinios. Seine religiösen Anschauungen . . . . . 92
13. Aristides' Lehrtätigkeit. Seine Schulreden . . . . . 101
14. Aristides' Stellung zu den Philosophen . . . . . 109
15. Die Beziehungen des Rhetors zu den Kaisern. Das Erdbeben von Smyrna. — Tod des Rhetors . . . . . 117